الصادق النيهوم غائباً

تنعى مجلة «الناقد» غياب أحد أركانها وأقرب أصدقائها وكبير كتّابها الأستاذ الصادق النيهوم، وهو في قمة عطائه، بعد أن اتخذ «الناقد» منبراً له منذ صدور عددها الأول قبل سبع سنوات، وحيث كان لنا رفيق درب في البحث والكتابة تحت ضوء الحرية. فكان الصادق النيهوم، ككتبه، متحدثاً بصوت الناس، ومحاولاً إخراج الإسلام من الأسر، وسيّداً في الاختلاف مع شريعة من ورق.

كان الصادق النيهوم، الذي استوطن «الناقد» حريصاً على ألّا يبتعد يوماً عن الحوار الثقافي والسياسي والديني الذي شغل به العالم العربي، وهو المقيم في غربته الجغرافية. وكان هذا المفكر والكاتب الليبي المولد والنشأة، العربي الهوية، الإسلامي العقيدة، العالمي الانتاء والثقافة، نوعاً من العملة الفكرية النادرة في زمن أصبح فيه المفكرون عبئاً على سلطات الظلم والقتل. لكن الموت كان سبّاقاً إلى اختطافه، وهو في عزّ العطاء والتألق والإنتاج.

توفي الصادق النيهوم قبل أن يرى كتابه الأخير، «إسلام ضد الإسلام: شريعة من ورق»، وقبل أن يتمتع بالنقاشات التي كانت ستعقبه. وهي المتعة الحقيقية له في الحوار وفي النقاش وفي طرح الأسئلة الجوهرية، وفي مصارحة الناس بأفكاره وأسئلته، مصارحة كان مؤمناً بها كإيمانه بنهضة الثقافة العربية على قيَم الديموقراطية والإيمان في آن معاً. فقد كان محاوراً ومساجلاً في قضايا وشؤون العصر، تحضره جرأة في القول عزّ نظيرها.

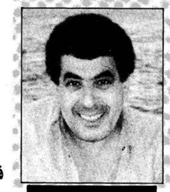
و«الناقد» التي اعتزت دوماً بهذه الرفقة الطويلة والمثمرة، رحل قبل أن يعطيها أي فرصة، أو إنذاراً، لتتأمل وتثمن الدور الكبير الذي لعبه في جعلها المجلة المليئة بالجرأة والشجاعة والابتكار. ولقد رحل مسبباً خسارة جسيمة وأليمة لا نتصور أنها سوف تعوض.

من «صوت الناس» إلى «الإسلام في الأسر» وصولاً إلى «إسلام ضد الإسلام» افتتح الصادق النيهوم قسراً هجومه النوعي ضد الموت الذي يحيط ثقافتنا، مقتحماً جدران الخوف والصمت، مستبسلاً في الدفاع عن أفكاره، ممزقاً الأقنعة التي تلبستها مؤسسات الجهل. وبموته المفاجىء، توقف النبض الذي كان يزخر بالإيمان العميق، الحر، المنفتح. وتوقفت معه كتابات تفردت في صوتها وأصالتها وجذريتها فطالت الكثير من المسلّمات والغيبيات التي طالما شوّهت عقول الناس وحرّفت المفاهيم.

إن أسرة «الناقد» التي كانت تتلهف إلى وصول مقالته، تشعر اليوم أن حصادها سيظل ناقصاً. ماذا سنفعل بالفراغ الذي خلّفه على غلاف «الناقد»؟ بماذا سنفتتح الأعداد الجديدة دون كلمات النيهوم الدسمة؟ مَن سيشاكس ويفاجىء وينبش التاريخ والآيات والأحاديث والوقائع؟ مَن سيثير الذهول والدهشة والاستغراب والغضب والتأمل والنقد والترحيب؟ مَن سيجمع هذا العدد الهائل من المثقفين حول طروحات جديدة، طازجة سبّاقة؟

كنا دائماً نحسب زعل البعض، تأخر البعض، سفر البعض الآخر، ولكن لم نحسب موت أحدهم، موت «النيهوم» بالذات، وهو الذي كان يدب الحياة في «الناقد».

بهذا الأسى البالغ تنعى مجلة «الناقد» أحد ألمع كتّابها وأكثرهم إثارة للجدل، مفتقدة إياه في هذه الأيام السوداء من القمع والكبت والحجر والمنع. وستبقى «الناقد» أمينة لجرأة أفكار كاتبها الراحل، ولشعاره في الدفاع عن إبداع الكاتب وحرية الكتاب.



الصادق النيهوم في سطـــور

□ وُلد في بنغازي بليبيا في العام ١٩٣٧.

□ تلقى علومه الابتدائية والثانوية في مدارس بنغازي.

□ درس علومه الجامعية في جامعة القاهرة وأعدّ أطروحة الدكتوراه في «الأديان المقارنة» بإشراف الدكتورة بنت الشاطىء. إلّا أن الجامعة ردت الأطروحة بحجة أنها «معادية» للإسلام.

□ إنتقل بعدها إلى ألمانيا، حيث أتم الدكتوراه في جامعة ميونيخ بإشراف مجموعة من المستشرقين الألمان، ونالها بامتياز. وكان يجيد إلى جانب العربية، الألمانية، والإنكليزية والفرنسية والفينلندية، إلى جانب معرفته بالعبرية والآرامية.

□ بعد ألمانيا، تابع دراسته في جامعة أريزونا في الولايات المتحدة الأميركية، لمدة سنتين.

□ درّس بعدها مادة الأديان المقارنة في جامعة هلسنكي كأستاذ محاضر في فينلندا لعدة سنوات.

□ أقام في لبنان بين ١٩٧٢ و١٩٧٦، وكتب أسبوعياً في مجلة «الأسبوع العربي»، وغادر بسبب الحرب.

□ إنتقل إلى الإقامة في جنيف في العام ١٩٧٦ حيث أسس «دار التراث» ثم «دار المختار» وأصدر سلسلة من الموسوعات العربية أهمها «تاريخنا» و«بهجة المعرفة».

□ عمل أستاذاً محاضراً في الأديان المقارنة، في جامعة جنيف، حتى وفاته.

□ متزوج من السيدة أوديت حنا من فلسطين.

□ بدأ الكتابة شهرياً في «الناقد» منذ صدورها في العام ١٩٨٨، واستمر فيها حتى وفاته.

□ ركّز في كتاباته الأخيرة على دور الجامع في تحريك الديموقراطية، وعلى دور الإسلام المستنير وضرورة إخراجه من أيدي الفقهاء، وضرورة إعادة كتابة التاريخ العربي من منظور علمي تحديثي وعصري.

□ صدر له مجموعة كتب على امتداد السنوات العشرين الأخيرة منها:

■ فرسان بلا معركة ■ نقاش ■ من هنا إلى مكة ■ تحية طيبة وبعد ■ القرود ■ الحيوانات ـ الحيوانات.

وصدر له عن شركة «رياض الريّس للكتب والنشر» أشهر وأهم كتبه عن الإسلام والديموقراطية، وهي ثلاثة:

■ صوت الناس: أزمة ثقافة مزوَّرة.

■ الإسلام في الأسر: من سرق الجامع وأين ذهب يوم الجمعة؟

■ إسلام ضد الإسلام: شريعة من ورق.

□ توفي في جنيف يوم الثلاثاء ١٥ تشرين الثاني ١٩٩٤، ودفن في بنغازي.

تصدر «الناقد» عدداً خاصاً عن الصادق النيهوم في الأشهر القادمة، لذلك يرجى من الكتاب والقراء الذين يريدون المساهمة في «العدد الخاص» أن يرسلوا مساهماتهم مختارين الزاوية التي يشاؤون، للتحدث من خلالها عن هذا المفكر الراحل.



يقول امبرتو ايكو في «اسم الوردة» أن كنيسة القرون الوسطى كانت تعتبر أن الضحك هو من الشيطان لأنه يُحرِّر الإنسان من الخوف، ومتى تحرر الإنسان من الخوف ما عادت به حاجة إلى الله.

الخوف إذاً هو المفتاح. وهذا ما فعله الإرهاب قديماً وحديثاً، وخصوصاً في أيامنا، حيث قيام الإعلام السمعي البصري بتغطية أخبار الإرهاب فور حصولها وفي كل أنحاء العالم يعطي الأمر أحجامه ومفاعيله النفسيّة أشدّ بكثير مما كان ما قبل وسائل الإعلام السمعي البصري.

هذا هو إلهي

إلى نجيب محفوظ

أُنسي الحاج

إرهاب محل إرهاب؟

كنيسة تكافح الضحك لأنه يخلّص من الخوف وإرهاب يكافح السلام لأن السلام يطوي قضايا المظلومين أو الذين يحسبون أن لهم حقوقاً مهضومة أو مطامح مصدومة؟

كنيسة باسم الله وإرهاب باسم الله.

ولكنها لم تكن كل الكنيسة، حتى في ما يُقال أنه أحلك أيامها، كعهد «مكاتب التفتيش».

والإرهاب كذلك ليس إرهاباً واحداً. وحتى أسوأ مراحله يظلّ فيها متمردون على قاعدة الإرهابيين

التعصب جريمة صافية

العميان.

وكما أن مشكلة الكنيسة بدأت عند ابتعادها عن روح المسيح وغَرَقِها في حرف المؤسسة، كذلك بدأت مأساة الإرهاب يوم افترق عن روح الثورة وأضحى تعصّباً متحجّراً لا غاية له سوى مواصلة العمل بآلة العنف، حين لا يكون أداةً غبيّة (أو عليمة) في أيدي... أعدائه.

ولا يستطيع دين من الأديان الابرهيمية الثلاثة ـ فضلاً عن سواها من المعتقدات ـ التي تقول عن نفسها أنها إخوة، الادعاء أن تاريخه غير ملطّخ بصفحات التمييز أو الاضطهاد والمجازر. وما يشهده بعض العالم الإسلامي اليوم من موجات «أصولية» (كلمة أخرى لا يُعرَف مدى مطابقتها لمعناها) شهدت مثله المسيحية وأفظع منه في عالميها الشرقي والغربي بينها وبين «أعدائها» من الأديان الأخرى أو من اللا أديان، وبينها وبين بعضها البعض.

أما اليهوديّة فتاريخها موزَّع بين اضطهاد الآخرين لها واضطهادها للآخرين.

أديان مارس أتباع لها الإرهاب باسم محاربة الشيطان، وما الشيطان غير الآخر، يعتبر الإرهاب الديني (أو أي إرهاب عقائدي أو بوليسي آخر) أنه مذنب (أو كافر أو متآمر، إلى آخره) حتى يثبت العكس. والعكس هو الموالاة لا مجرّد السكوت. إن البراءة هنا هي أن تذوب في الديّان، ولو كان الديّان مجرماً. أليس هذا ما تدّعيه لا الحركات المتطرفة فحسب بل أيضاً الأنظمة الإرهابية؟

وعندما يُقْدم الشرطي السرّي على اغتيال معارِض فلأنه نال الموافقة من الملك أو الرئيس، وعندما يُقدم المتعصب الديني على اغتيال «الآخر» أو «الشيطان» فلأنه يظن أن إلهه في السماء لا يسمح له بذلك فحسب بل يحضّه عليه. إنها إذاً، «الجريمة المباركة». وليس ألذّ، في نظر مَن يرفضك نظريًّا، من أن يتابع فيلغيك جسديّاً، مقفلاً بذلك حلقة المنطق.

وما يحلّله الإرهاب الديني لنفسه حلّله كذلك لنفسه الإرهاب السياسي الفردي وإرهاب الدولة. كلّها تَقتل في سبيل ما تظنّه الحقّ أو العدل. وأحياناً، في ما يتعلق بالإرهاب السياسي وإرهاب الدولة، لعدم الإيمان بشيء. انتقام العدميّة من القَدَر الغاشم الأعمى. انتقام العمى المدرك من العمى الأعمى.

ولنعدْ إلى الإرهاب الديني، أعلى صعيد الأفراد كان أم على صعيد المؤسسات. إنه دائماً يكافح «شيطاناً» ما. شيطان الفكر والالحاد، شيطان الهرطقة والسحر، شيطان الإباحية والعَبَث، شيطان الفجور والمجون، شيطان المعرفة، شيطان الحرية، شيطان التمرد، إلى آخر الشياطين الذين لا نهاية لهم، ولله الحمد.

لم يعرف التاريخ كبش محرقة كالشيطان. حتى ليكاد يبدو وكأنه البريء الأكبر. وعندما نقارنه بتحجّر المتعصبين وما أسفر عنه من فواجع ومن تأخير للبشريّة وتقزيم للإنسان، يظهر لنا في هيئة كائن جزيل الفضيلة. فضلاً عن أنه، على عكس المتشنّجين الإلهيين، يَضحك ويُضحك، يلاعب الشعراء والمراهقين والفنانين، يتجلّى، على ما يقال، في فتنة النساء، يمنح طلاّبه جوائز خارقة ولا يأخذهم إلى الجحيم، فهو لا يعرف طريقها، ولا تخطر له، إذ لا شغل يشغله سوى الأرض، وهو لا يرى في الإنسان فريسةً رعب وتركيع بل شريك خيال ومغامرة ورفيق تمرّد على الزمن.

وما رأينا طائفة ينسبونها إلى الشيطان تعلن حرباً دموية على أحد، بينما رأينا مجازر وحروباً كثيرة تُرتكب باسم دين سماوي ما.

هكذا يقنعنا المتعصبون بأن الشيطان لا يدفع لغير السلام، والله، في رؤوس دُعاته المتشددين إلى أي دين انتموا، لا يدفع لغير القتال والدم.

هل أُبشر بالشيطان؟

هذا ما يريدنا دعاة الله المتشددون (كلمة أخرى لا علاقة لها بمعناها) أن نفعله. فليس أشد خدمة للكفر من التعصب.

ولكننا نعلم أن دمويي الآلهة لا علاقة لهم بالسماء ولا بالأرض، وأن الآلهة، حتى الوثنية منها، لا تسكن غير نفوس كاسري الحدود لا رافعي الجدران، وقلوب الأحرار الذين يُحرّضون الآخرين على التحرر مثلهم وأكثر، لا قلوب الحاقدين على



الآخر لأنه قادر على فهمهم وليسوا قادرين على فهمه ولا على قبوله ولا على مناقشته.

* * *

أتكلّم عن التعصّب النابع من ظنّ امتلاك الحقيقة، الهادف إلى تعميم هذه الحقيقة بأي ثمن.

عن التعصّب الذي هو نتيجة لإيمان منحرف، لفهم منحرف، أو لطبيعة منحرفة.

ولا أتكلم عن تعصب الفقراء والمقهورين.

هؤلاء ليسوا متعصبين دينيين بل هم لاجئون إلى دينهم ليحميهم من اليأس. واليأس أسبابه ماديّة وسياسيّة، وعلاجها متوافر إذا توافرت الرؤيا عند الحكام وتوافرت رغبة الحوار بل إرادة الخدمة الثوريّة.

حب الشعب، حب الفقراء وفهم المقهورين، أقصر طريق إلى معالجة هذا النوع من التعصب.

فهو في الحقيقة انتحار عبر قتل الآخر، بينما التعصب الديني الهادف إلى نشر حقيقته الأحادية الوحيدة هو «جريمة صافية» لا يشتهي القاتل عبرها إلا السيادة المطلقة هو و«حقيقته».

المدفوعون إلى التعصّب الديني بين الطبقات المحرومة والمقهورة وبين الأقليات المضطهدة هم ضحايا لا مذنبون، والحاجة هي إلى فهمهم ومحاورتهم وإيصالهم إلى حقوقهم، وعندئذ لن يبقى لتعصبهم مبرر وجود.

بعكس الفئة الأخرى، «المستنيرة» بإلهامها الرباني المتشنّج، التي لا رحمة في قلوبها إلا لذاتها ومرآة ذاتها، والتي لا ترى خارج أسوار حقيقتها الأحادية الوحيدة سوى أغبياء لم يهتدوا بعد أو أعداء يجب القضاء عليهم.

هذه الفئة، الموجودة في كل دين، بل الموجودة في كل أيديولوجيا وحزب، وفي كل زمان ومكان، ستظل موجودة، وستظل تتسبب بالمآسي والمآزق والمجازر كلما اشتد ساعدها ورتعت في المراعي الخصبة.

ولعلّ الحل الوحيد في التعاطي معها هو تعطيل تأثيرها لا بمكافحتها دموياً أي بأسلوبها، بل بأمور

قطعاً الحل ليس بوليسياً

ثلاثة أوّلية:

ـ سنّ قوانين تحمي المجتمع من التحريض الديني والتعصب الديني والتمييز الديني، (والطائفي والمذهبي، فضلاً عن العرقي) على غرار ما حصل خصوصاً في أوروبا الغربية.

ـ تنشئة المجتمع وتثقيفه على احترام شخصية الإنسان في معزل عن انتمائه (الديني أو غير الديني) وترسيخ الاعتقاد في النفوس بأن للآخر الحقّ المقدّس في الإيمان أو عدم الإيمان بما يشاء في حريّة تامة ومن دون أن يلحق به أيّ أذىً بسبب ذلك.

ـ معالجة الأزمات والمشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي يستغلّها التعصب ومستثمرو القهر، وما أكثرها في العالم العربي!

الحل الممكن هو عن طريق الوعي والتنوير والحوار وشغف البحث عن ذات الآخر، حتى تأخذ الأشياء أحجامها الحقيقيّة، أحجامها الإنسانية الحقيقية، لا أحجامها السماوية المستعارة.

قطعاً الحل ليس بوليسياً.

* * *

هل يتصوّر محتكرو الله مبلغ الضجر الذي سيصابون به إذا انتصروا؟ إذا لم يعد في العالم إيمان غير إيمانهم وطقوس غير طقوسهم وإله غير إلههم؟

لعل المتعصب هو إنسان لا يستطيع أن يصدّق أن اللّه أكثر منه قدرةً على استيعاب «الآخر» وحبّه. وإذا من شيطان، في معنى زعيم ملائكة الشر، فهو التعصّب والتعصّب والتعصّب.

وما كنت أنسبه قبل قليل إلى الشيطان من صفات الفضيلة والودّ، إنما هو، في ذهني، من صفات الله طبعاً. الله كما أفهمه وكما أعتقد وأرجو أنّ الكثيرين جداً غيري يفهمونه. اللّه الذي يَجْمع تحت جناحيه الخير والشرّ معاً، لا وجود عنده للتمييز ولا للإدانة ولا للانتقام، ليس فيه غير منتهى الأُمّ في منتهى الأب ومنتهى الأب في منتهى الابن ومنتهى المادة في منتهى الروح.

اللّه الذي تجمَّع لنا في تجارب التاريخ ولكنْ أيضاً، وفي التاريخ وعلى هامشه، من تجارب الروح. من تجارب الجسد والروح. اللّه الذي تَصفَّت صورتُه على مَرّ التخيّلات والأساطير ولم تعد محفوفة بالمرعبات التي لم تَخْلُقها غير إرادات بشرية، أو انعدام تلك الإرادات. اللّه الذي يتوهج بريئاً مما تنسبه إليه عقول لا ترى فيه غير انعكاس محدوديتها.

إلهٌ كهذا هو إلهي.

إله المحبّة طبعاً وأكيداً، ومعها إله التساهل والرحمة والرهافة والتواضع والرقّة والطفولة، إله العقل الأعظم الذي هو الحنان الأعظم، إله العقل الأعظم الذي هو الحنان الأعظم، إله القوة العظمى التي هي الاستيعاب الأعظم.

إلهٌ كهذا هو إلهي.

وليس إلهي إله الجنود ولا الحدود ولا السدود ولا التهديد ولا الوعيد ولا العقاب ولا حتى الثواب. فما حاجتي إلى الثواب بعد حياة يمكن، إذا عشتُها حراً طليقاً، أن تكون أروع جنّة؟

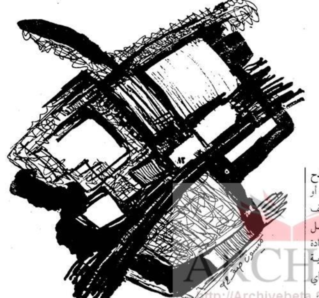
إلهٌ كهذا لا يمكن أن «يعيش» إلاّ في دولة أو مجتمع أو عالم تسوسه العلمانيّة لا الدينيّة. ولعل هذه أيضاً من المفارقات التي قد يصعب على المتعصّب إدراكها: أنّ النظام العلماني وحده قادر على تأمين الحرية لازدهار اللّه... لأن الله يزدهر في التنوّع والتناقض ويتعذّب ويُظلَم في الطغيان والتزمّت. وحيث لا تُقدَّس حياة الإنسان وحريّته حتى في صلب ذنوبه وجنونه، لا تُقيم فكرةُ الله. والمجتمع الأكثر تعاسةً وتخلّفاً ليس هو الأقل موارد اقتصادية بل ذلك الذي لم يهتدِ بعد، عبرْ مكابدة عميقة للإنسان ومأساة وجوده، إلى الصورة الحقيقيّة لا الموهومة للّه: صورة إلهٍ هو ذروة التسامح حتى إلغاء الذات.

هذا هو إلهي.

قد لا يكون شديد الوضوح في التاريخ لكنه شديد الوضوح في قلبي.

وبنسبة ما هو أضعف من إله المتعصّبين الهاجين بالانغلاق والإدانة، أعتقد أنه الأمل الوحيد لفكرة اللّه في أن تبقى حيّة، ولفكرة الإنسان في أن تظل حاملةَ نُور، وأن تُثمر حياةً وفرحاً وشجاعة للتقدّم نحو المجهول. □

حسن حنفي



السّنة المحاصرة

علم الحديث بين الأحكام المسبقة والفقه التقليدي

إن مراجعة أي كتاب ينبغي أن تتجاوز المدح والذم المسبقين نظراً إلى الاتفاق أو الاختلاف في الرأي بين المؤلف والمراجع، كما تتجاوز التكرار الممل لأبواب الكتاب وفصوله. المراجعة خلق جديد للكتاب وإعادة تأليف له، **إبداع مشترك بين المؤلف والمراجع**، ممارسة لحرية الرأي وحق الاختلاف، وقلب الموضوع حتى يثير الرأي والرأي الآخر القارىء، الطرف الثالث بعد المؤلف والمراجع.

كما أن المراجعة تخضع لمنطق محكم ودقيق، تتجه نحو الموضوع مباشرة، بنيةً وتاريخاً، إحساساً بمسؤولية الفكر، وأمانة القول، وانطلاقاً من ضمير العالم مع أعظم تقدير للمؤلف. فلولا التأليف لما كانت المراجعة. والإبداع الفكري خير عشرات المرات من نقده. ولولا الفعل لما كانت ردة الفعل، ولولا العلة لما كان المعلول.

والعنوان العربي «تدوين السنة» غير مطابق للعنوان الإنكليزي «The Documentation of Sunnah and Hadith». فلفظ حديث في العنوان الإنكليزي غير موجود في العنوان العربي أو هو ناقص في العنوان العربي الذي كان يجب أن يكون «تدوين السنة والحديث».

والسنة غير الحديث. السنة قول وعمل وإقرار، والحديث قول فقط. فالسنة أوسع من الحديث، والحديث أضيق من السنة. كل حديث سنة وليس كل سنة حديثاً. فمصدر السنة الحديث الصحيح. السنة أقرب إلى التشريع والحديث أقرب إلى الرواية. لذلك كان السؤال: ما معنى الربط بواو العطف في العنوان الإنكليزي بين السنة والحديث؟

ويغيب في الكتاب أي تعريف بالمؤلف إبراهيم فوزي، نبذة قصيرة عن حياته وعمله ومؤلفاته السابقة وتخصصه، وهل هو من علماء الحديث أم من هواة الدراسات الإسلامية حتى يمكن وضع هذا العمل في إطار باقي الأعمال، والاهتمام بالسنة في إطار باقي الاهتمامات. فالجزء لا دلالة له إلا في الكل. ويبدو أن المؤلف غير متخصص بعلم الحديث ولكنه يريد أن يفرض نفسه على الساحة الفكرية والعلمية في موضوع قديم وحديث في آن واحد، كثرت الدراسات فيه في هذا القرن، وأجريت فيه عدة رسائل جامعية، وتأسست له مرجعيات علمية، وأفاض فيه المستشرقون، وتناولته الحركات الإسلامية في كل أرجاء العالم الإسلامي من المغرب حتى أندونيسيا، رفعاً لشأن **القرآن باعتباره المصدر الأول للتشريع مما أدى إلى اتهامها بالإقلال من شأن السنة مثل اتهام الإخوان المسلمين وسيد قطب في مصر وقاسم أحمد في الملايو.**

ولكن المؤلف لا يتعرض لمن سبقوه في الموضوع، وكأنه أول من يكتب فيه من المعاصرين من أجل تحديد موقفه من المعركة الدائرة حول تدوين السنة وإدراج اجتهاده وسط اجتهادات الآخرين، **إتفاقاً أم اختلافاً معها. لذلك خلا الكتاب من أية** معركة مع المعاصرين أو ضدهم، ولم يظهر الدافع إلى التأليف، ضد من ومع من؟ مما قد يثير افتراض أن الدافع مجرد التعرض لموضوع مثير بغية الشهرة والإعلان.

مادة خام

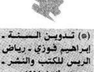
وهناك معركتان في قضية السنة. الأولى يثيرها الباحثون المسلمون السلفيون، من أجل التمييز بين الصحيح والموضوع طبقاً لمصطلحات علم الحديث وضرورة الانتقال من نقد السنة والرواية إلى نقد المتن والنص ذاته للاتفاق مع العقل والحس وهو أيضاً من مقاييس صدق الرواية. والثانية يثيرها المستشرقون الغربيون. من أجل التشكيك في صحة الحديث بعد أن شككوا في صحة القرآن أسوة بنقدهم التوراة والإنجيل وإثبات تحريفهما، بالرغم من الفارق بين القرآن من ناحية والذي لم يمر بفترة نقل شفاهي، وبين التوراة والإنجيل من ناحية أخرى. فقد مرت التوراة بحوالى ستة قرون، والإنجيل بحوالى خمسين عاماً من النقل الشفاهي.

لذلك غلب على الكتاب المادة الخام دون أن يستنتج منها المؤلف شيئاً كثيراً. وكان في الإمكان رد تدوين السنة إلى الصراعات السياسية والمذهبية في القرن الثاني الهجري، وإثارتها من جديد من هذا القرن عند المجددين أو المستشرقين، بصرف النظر عن اختلاف الدوافع لكل فريق. غلب على الكتاب الطابع التقليدي في مواقفه وتبويبه ومادته باستثناء ما ينم على روح الجماعات الإسلامية المعاصرة دفاعاً عن السنة الصحيحة، وهي معركة الباحثين المسلمين المعاصرين، أو تركيزاً على الشك والوضع والاختلاق والكذب كما يفعل المستشرقون، وبالتالي ضرورة التحرر من السنة ومراجعتها وحصرها في العبادات دون المعاملات كما يريد العلمانيون. والغاية في الحالات الثلاث الترصد لعلم الحديث من أجل الشك فيه باسم المحافظة عليه واستبعاده من الحياة العامة باسم إبقائه في الأحوال الشخصية.

ومن حيث مناهج البحث العلمي يعتمد الكتاب على المراجع كثيراً أي على الدراسات الثانوية الفقهية والقانونية أكثر من اعتماده على المصادر الأولى. ويتضح ذلك في عدة موضوعات مثل حديث المناقب وتعريف السنة. كما لا يذكر الإحالات الكاملة للمصادر أو المراجع، الناشر وسنة النشر ومكان النشر ورقم الصفحة أو الصفحات المحال إليها، بل يكتفي بذكر مجرد اسم الكتاب عارياً من كل شيء غيره حتى من اسم المؤلف نظراً إلى شهرته لو كان من القدماء أو إلى ذكره في صلب الصفحة لو كان من المحدثين مما ينافي قواعد البحث العلمي.

ويتكون الكتاب من مقدمة (١٥ ص) وثلاثة أقسام وخاتمة (صفحة واحدة) ثم فهرس للأعلام. القسم الأول «تعريف السنة والخلافات في تدوينها (١١٣ ص). والقسم الثاني «علوم الحديث» (١١٧ ص)، والقسم الثالث «السنة بعد التدوين» (١٠٩ ص). فالأقسام الثلاثة على هذا النحو متساوية كمّاً تقريباً؛ وتخضع لمنطق المؤلف في الربط بين الحديث والسنة، وتجاوز الشكل إلى المضمون، وتدوين السنة والخلافات حولها ومناهج الرواية إلى التشريعات المستنبطة منها، في القسم الثالث «السنة بعد التدوين» وهو أدخل في الفقه وأبعد عن موضوع تدوين السنة. ويعترف المؤلف بذلك عندما يبين أن الهدف من تقسيم الكتاب الثلاثي هدفان: الأول عرض تاريخي لمراحل تدوين السنة وملابسات امتناع الصحابة من تدوينها وما يتبع ذلك من انتشار الكذب على النبي وأسبابه





(*) تدوين السنة - إبراهيم فوزي - رياض الريس للكتب والنشر - بيروت، لندن ١٩٩٤.

وطريقة جمع السنة الصحيحة والتخبط بين الصحيح والكاذب (القسمان الأول والثاني). والثاني نصوص السنة من المعاملات المدنية وحتى أحكام الأسرة والأحكام الجنائية المدونة في الكتب الستة، والخلافات التي قامت بين أصحاب المذاهب حول صحتها والأحكام التي انبثقت منها.

وتبدو مقدمة الكتاب (ص ١١ ـ ٢٥) خارجة عن الموضوع. تبغي الحداثة والمعاصرة، وتتحدث عن موضوع قديم عن طريق الحديث عن أزمة العصر والصراع الدائر بين الأخوة الأعداء، العلمانيين والسلفيين لكنها تنم على شجاعة فكرية وأدبية في إثبات تاريخية النصوص الدينية ونزع صفة القدسية عنها وتقويم أحكامها بالنسبة إلى العصر واستبقاء ما يصلح واستبعاد ما يضر (ص ١٢ ـ ١٣). وهو ما يخرج عن نطاق علم الحديث إلى علم الفقه. وفي مقابل الشجاعة الأدبية في المقدمة يغلب على الأقسام الثلاثة للكتاب منهج الرواية والنقل وليس منهج الرواية والعقل، مما جعلها تقليدية صرفة باستثناء بعض الفقرات الخطابية في آخر كل فصل تكرر ما عبرت عنه المقدمة عن الوضع والكذب والتحريف في الحديث، وضرورة استبقائه في دائرة العبادات الثابتة دون المعاملات المتغيرة التي تتطلب تجديد التشريع تحقيقاً لدلالة النسخ، تغيير التشريع بتغير الواقع(ص ١٢ ـ ١٣).

موقف قاس

كما يبرز في المقدمة نقد الأصولية المعاصرة مما يضع المؤلف في صف الفريق الآخر، فريق العلمانيين التقدميين (ص ١٤). وقد يكون الهدف غير المباشر من الكتاب كله كما يبدو في المقدمة نقد موقف الأصوليين المعاصرين من تطبيق الشريعة الإسلامية، ليس فقط في أمور العبادات بل أيضاً في المعاملات (ص ١٤). إذ تغيب عندهم الأسس والمرتكزات في الشريعة أو في تجارب الماضي. وهو حكم قاس ومجافٍ للصواب. فالشريعة الإسلامية مفصلة فيما يتعلق بنظم الحكم السياسية والاقتصادية والاجتماعية في الماضي والحاضر. سبب تأليف الكتاب، كما يعبر المؤلف صراحة، الجدل الدائر حول تطبيق الشريعة الإسلامية لأن معظمها مستمد من السنة، والسنة مختلف حول تدوينها، وبالتالي ضعفت قيمتها وقدرتها على جمع المسلمين حول شريعة واحدة، وعجزت عن الوفاء بحاجات العصر! وهو حكم غير صحيح، فالشريعة الإسلامية مستمدة من القرآن أولاً، ومن السنة ثانياً. واستطاعت جمع المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها. والاجتهاد قادر على استنباط أحكام جديدة طبقاً لمتغيرات العصر: ويرى المؤلف أن الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية قائمة على استغلال العواطف الشعبية والمشاعر الدينية لدى الطبقات الشعبوية، وهي كلمة حق يراد بها غير ذلك. فالناس تهرب إلى الشريعة الإسلامية من ظلم القوانين السائدة، وتجد في الشريعة ملاذاً وخلاصاً، سلباً لا إيجاباً، وكردة فعل وليس كفعل.

ويوجز المؤلف نظام الحكم في الإسلام والقواعد التي قام عليها المجتمع الإسلامي والتطبيقات الفعلية للشريعة في سبعة تكشف عن خلط شديد بين الشريعة الإسلامية في النظم الإسلامية وبين الممارسات التاريخية الفعلية، بين الشريعة والتاريخ، بين ما يسمى في القانون De June و De Facto. صحيح أنه لا توجد شريعة نظرية دون ممارسات ولكن جعل الشريعة والتاريخ على طرفي نقيض بحيث يكون التاريخ نفياً للشريعة هو خطأ منهجي، يطعن في المبدأ باسم الواقعة، ونفياً لوجوب طاعة الوالدين نظراً إلى عقوق أحد الأبناء. والانتقاء سلاح مزدوج للنفي، كما يفعل المؤلف أو للإثبات كما يفعل الأصوليون بلجوئهم إلى الخلفاء الراشدين الأربعة وإلى عمر ابن عبد العزيز وإلى سيرة العلماء الذين وقفوا أمام الحاكم الظالم، وأنهوا حياتهم في السجن تعذيباً وقتلاً. الشريعة ميدان المبادىء العامة، والممارسات التاريخية ميدان الصراعات السياسية. ولا يجوز الخلط بين المستويين وإلا حكمنا بانتفاء الإسلام كلية من حياة الناس. وهذه القواعد السبعة هي:

١ ـ يقوم الحكم الإسلامي على توالي العصور على الحكم الفردي والاستبداد المطلق القائم على إرادة فرد واحد هو الخليفة أو الإمام أو السلطان لا تقوم بجانبه أي هيئة أو جماعة شرعية تشير عليه أو تنصح له أو تقاسمه الحكم. لم يعرف المسلمون الحكم الشعبي، وقد خلت الشريعة من أي تشريع إلا من مبدأ الشورى. وكان تداول السلطة يتم بطريقة الاستخلاف، عهد الخليفة السابق إلى الخليفة اللاحق من الأسرة نفسها، وهو ما كان سائداً في الجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام. وهذا حكم جائر وتعميم غير علمي، وحكم مسبق ينكر حوادث أخرى في التاريخ لممارسة الشورى والثورة على الإمام الظالم والخروج عليه. ومن الطبيعي أن تبدأ الشريعة مما هو موجود وتطورها إلى الأفضل. وهو حكم أشبه بما يقوله العلمانيون على النظام السياسي الإسلامي.

٢ ـ كان الناس منقسمين إلى طبقة أحرار وطبقة أرقاء، طبقة رجال وطبقة نساء. ولم يكونوا متساوين في الحقوق والواجبات. كان الرقيق يورثون مثل الأموال والحيوانات. وكانت المرأة الرقيق متعة جنسية دون أن يكون لها حق الزوجة إلى أن ألغت الحضارة الحديثة الرق. وهذه صورة نمطية شائعة في كتب الاستشراق الرخيصة الموجودة في أجهزة الإعلام

الغربية من أجل التشويش على الإسلام وتشريع الاستيلاء على أراضي المسلمين واستباحة حرمات هؤلاء الهمج. كان العبيد قديماً عند العرب والفرس والروم. وجاء الإسلام بمبادىء المساواة لتحرير العبيد شيئاً فشيئاً تدريجياً بحسب المعاملة، وعتق العبد المتعلم، والأمة الأم. ولم تكن الأَمَة رقاً، بل كانت شاعرة ومغنية وأديبة يعشقها الملوك والأمراء. أما ملك القن مع الأرض فهو نظام عرفته أوروبا في العصر الوسيط ولم تعرفه الجاهلية التي كان يتحرر فيها العبد إذا ما أثبت شجاعة أو مروءة أو نبلاً. أما الثناء على الحضارة الغربية الحديثة لأنها ألغت الرق فإن ذلك استمر حتى الحرب الأهلية الأميركية بين الشمال والجنوب في القرن الماضي. وما زال رق الشعوب الذي ابتدعه الاستعمار الأوروبي مستمراً.

٣ ـ كان المجتمع الإسلامي على مر العصور خالياً من السلطة التشريعية باستثناء الكتاب والسنة. وهذا حكم جائر وعام ينافي أصول الشريعة ومصادرها: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس. وهناك مؤسسات القضاء، والإفتاء ودور العلماء.

٤ ـ حل الاجتهاد محل السلطة التشريعية، وقامت المذاهب وكأن ذلك يؤكد غياب السلطة التشريعية، ولا يثبتها. فالاجتهاد سلطة تشريعية بعد الإجماع، مع الكتاب والسنة، إجتهاد الفرد واجتهاد الجماعة في مقابل نصي القرآن والسنة، وكأن الإسلام معيب من كلتا الحالتين، إذا غابت السلطة التشريعية وإذا حضرت في صورة الاجتهاد.

٥ ـ الجمع بين العبادات والمعاملات لأن الشريعة واحدة غير قابلة للتغيير والتبديل. والحقيقة أن هناك خلطين: الأول، الخلط بين العبادات الثابتة التي لا اجتهاد فيها والمعاملات الخاضعة للاجتهاد في كل عصر. الخلط الثاني بين المبادىء العامة للمعاملات مثل تحريم الربا والشورى وتحريم الاستغلال والاحتكار وبين تحققاتها العملية المتغيرة في أشكال مختلفة عبر العصور. فالشريعة بالمعنى الثقافي، المعاملات المتغيرة لا ثبات فيها إلا من حيث المقاصد العامة للشريعة.

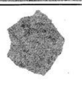
٦ ـ تنحصر المعاملات في ثلاث فقط، وما دونها لا يدخل في التشريع: المدنية من بيع وإيجار ورهن وهبة.. إلخ، وأحكام الأسرة من زواج وطلاق ونفقة وإرث.. إلخ، وقانون العقوبات وهي لا تتعدى أربعاً أو خمساً. وكلها عقوبات جسدية: القتل والجلد، وقطع الأيدي والأرجل، والرجم. وظهرت الخلافات التشريعية حولها بين المذاهب. وقانون الأحوال الشخصية استمرار للأعراف الجاهلية بعد تهذيبها مثل تعدد الزوجات، الطلاق، المهر، زواج الصغار، الميراث. نقد الإسلام الطلاق اللفظي، وتوسع في الأحوال الشخصية وقانون العقوبات دون التوسع في المعاملات. والعقوبات الجسدية مثل العين بالعين والسن بالسن المحرمة دولياً.

أما عقوبات التعزير فهي مصدر للظلم والطغيان. كل هذه الأحكام التي يطلقها المؤلف على الشريعة الإسلامية تجافي الصواب. فالشريعة الإسلامية أوسع من هذه الجوانب الثلاثة: المدنية، والشخصية والجنائية، بل تشمل السياسة والاقتصاد والاجتماع والعلاقات الدولية. ومن الطبيعي أن تكون الشريعة الإسلامية استمراراً للشرائع السابقة اليهودية والمسيحية والجاهلية، وتطويراً لها. فليس كل ما يفرزه الواقع البشري شراً، والإسلام دين الطبيعة والفطرة. والعقوبات الجسدية كانت مشروعة عند القدماء وما زالت عقوبة الإعدام معمولاً بها في كثير من الشرائع والدساتير العصرية. أما التعزير فإنه يكون تشديداً للعقوبة للردع حماية للمصالح العامة وليس مصدراً للظلم والطغيان. وإذا كان الإسلام توسع في العبادات ولم يتوسع في المعاملات فإن ذلك ليس تناقضاً لأن العرب كانوا يجهلون العبادات، أما المعاملات فهي إنسانية عامة يعرفها الجميع. ونظراً إلى واقعية الإسلام فإنه يقبل الأعراف والمعاملات السائدة للشعوب المفتوحة مع تهذيبها حتى تتفق مع المبادىء العامة للشريعة وروح الإسلام.

٧ ـ نصوص السنة تختلف على صحتها بين المذاهب لأنها لم تدون نظراً إلى نهي النبي عن كتابة شيء عنه، ولأنها شملت العبادات المنقولة عن النبي والمعاملات المروية آحاداً، والبعض منها ينكره العلم والعقل، ولا تقره الشريعة. والبعض الآخر ينسخ القرآن، ويمس النبوة، ويتناقض بعضها مع البعض الآخر. والحقيقة أن هذا أيضاً تعميم فليست كل الأحاديث مختلفاً على صحتها، أو آحاداً، أو مضادة للعلم والعقل والشريعة. وهذا حكم تعميمي آخر. فليست كل نصوص السنة مختلفاً عليها بين المذاهب أو منقولة آحاداً، أو تعارض العلم والعقل والشريعة. والسنة لا تنسخ القرآن بل تعززه.



الإعلام الغربي يشرع الاستيلاء على أراضي المسلمين!



حجج قديمة

وواضح اتجاه المؤلف العلماني الذي يهدف إلى تشويه الحكم الإسلامي، ورد الشريعة إلى التاريخ، خروجاً على موضوع تدوين السنة وكأن المقدمة مقالة تحديثية في الشريعة شائعة في الخطاب العلماني.

والقسم الأول «تعريف السنة والخلافات على تدوينها» يتكون من ستة فصول، أكبرها الخامس ثم السادس ثم الثاني ويتساوى الأول والثالث والرابع. الفصل الأول «تعريف السنة» (ص ٢٩ ـ ٣٦) يعتمد على تعريفات المحدثين (محمود شلتوت، محمد مصطفى جلبي، عبد الحميد متولي، عبد الجليل عيسى وعبد الوهاب خلاف)، ويخلط بين المنهج

والموضوع، وبين الشكل والمضمون، بين علم الحديث وعلم الفقه. ويقدم على حكم تجريبي مسبق: «كان لكل واحد من هؤلاء الرجال أهواؤه السياسية والعقائدية والفكرية ودرجة ثقافته وتفكيره». لذلك قام علم الجرح والتعديل وعلم ميزان الرجال لضبط شعور الراوي إذا ما كانت الرواية خبر آحاد. فهي كلمة حق، يراد بها غير ذلك. لينتهي الفصل بل كل الفصول بنتيجة واحدة تثبت التناقض بين الأحاديث، ومعارضة القرآن، ونسخ أحكامه، وأحاديث ليس فيها سنة ولا تشريع ولا عبادة ولا فائدة في الدنيا التي سببت اختلافات المذاهب. فالنتيجة سلبية دائماً تجعل العرض جوهراً، والكذب أساساً والتآمر جوهر التاريخ، ولا تشير إلى وجوه النقل عن المسلمين الشفاهي والكتابي، منطق التاريخ، وهو أفضل ما أنتج المسلمون من أحكام للرواية كانت وراء نشأة النقد التاريخي للكتب المقدسة في الغرب كما يقول رينان في «حياة يسوع».

والفصل الثاني «النبي عن تدوين السنة» (ص ٣٧ - ٤٨) كلمة حق يراد بها أيضاً غير ذلك، أي كثرة الكذب والوضع والتحريف بعد ذلك كدافع إلى التدوين. والحجج كلها نصيّة قديمة مع مقارنات مع التوراة التي كتبت بشكل أسطوري دون الأدلة على ذلك كما يفعل أهل الاختصاص.

والفصل الثالث «إمساك الصحابة عن تدوين السنة» (٤٩ - ٥٦) وهو موضوع الفصل السابق نفسه، يعتمد على النص القديم بالإضافة إلى الخطابة والشعارية في آخر الفصل مثل: «تدوين أحاديث متعارضة مع الورع والقرآن وتنسخ أحكامه، وتتعارض مع العقيدة كأحاديث التجسيم، إسناد مئات الأحاديث ليس بها سنة أو شريعة أو فائدة، متاهات وانقسامات إلى مذاهب وطوائف ولم تورث لهم سوى الفرقة والتفكك والضلال» (ص ٥٦)، توحي بالسلب أكثر مما توحي بالإيجاب، وبالهدم قبل البناء.

والفصل الرابع «إباحة تدوين السنة» (ص ٥٧ - ٦٤)، يركز على الكذب على النبي والخلافات السياسية حتى أتى عمر بن عبد العزيز فمنع شتم علي وأمر بتدوين السنة. ثم تم تفصيل الإسناد بعد الفتنة طبقاً لمناهج الرواية وليس طبقاً للموضوع، طبقاً للسند وليس المتن. وتأتي الخاتمة السلبية عينها: غياب نقد المضون، عدم التقيد بمفهوم السنة بمعنى القدوة أو الشريعة وجمع أحاديث خالية منها ولا تفيد المسلمين ديناً أو دنيا، تتناقض فيما بينها وتنسخ أحكام القرآن (ص ٦٤).

غير صحيح أن السنة عاجزة عن الوفاء بحاجات العصر

والفصل الخامس «الكذب على النبي وأسبابه» (ص ٦٥ - ١١٣) أكبر الفصول لأنه سلبي يوحي بأن السنة كلها كذب ووضع. يتحدث عن الكذب قبل الحديث عن الصحيح منذ الفتنة والصراعات السياسية على السلطة. ويجعل أسباب الكذب في خمس: الأول عدم النص على نظام الحكم مما أدى إلى اختيار النظام القبلي، وهو غير صحيح فالشورى منصوص عليها، والعرف جزء من الشريعة. والثاني عدم تدوين السنة سمح بدخول الأهواء والأغراض، وهو شيء طبيعي في البشر لذلك وضع منطق الرواية وشروط عدالة الراوي. والثالث عدم قيام سلطة تشريعية بعد وفاة النبي، وهو غير صحيح فمصادر الشرع الأربعة موجودة مارسها الولاة والقضاة والخلفاء، سلطة الإجماع والاجتهاد. والسلطة ليست بالضرورة هيئة منعاً للتسلط كما حدث في اليهودية والمسيحية عند الأحبار وآباء الكنيسة. والرابع حلول الاجتهاد محل السلطة التشريعية أدى إلى نشوء مذاهب وطوائف استعانت بالكذب لتحقيق أهدافها، وهذا ظلم للاجتهاد الذي يقوم على قواعد دقيقة للحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما في العلة، ومناهج السبر والتقسيم، وتحقيق المناط، وتخريج المناط، وتنقيح المناط.. إلخ. والخامس توسع الدولة الإسلامية ودخول ثقافات وشعوب. وقد دخل الكذب كي يتسع الإسلام للثقافات الدخيلة. وهذا افتراض غلبة الشر على الخير، والكذب على الصدق، وسوء النية على حسنها.

ثم يفصل المؤلف نظام الحكم عن الإسلام انتقالاً من النهج إلى الموضوع، ومن الحديث إلى الشريعة خروجاً على موضوع «تدوين السنة» ويغطي مادة قيلت عشرات المرات عن نظم الاستخلاف والشورى والبيعة منذ وفاة النبي، عند القدماء والمحدثين اعتماداً على المؤرخين وعلماء الفرق. ويعتبر الاستخلاف والشورى طريقتين عربيتين قويتين جاهليتين وكأن كل ما كان عند العرب قبل الإسلام جاهلية، والإسلام يؤكد العرف الذي لا يختلف مع مبادئه وقيمه وشرائعه. ويتساءل في البيعة عن أهل الحل والعقد، وهم العلماء وعن قبيلة الخليفة. والسؤال القبلي غير مطروح وليس من شروط الإمامة حتى قريش عند المعتزلة والخوارج. ويشير إلى الخلافات والانقسامات والصراعات وكأن الإسلام لم يغير قلب أحد. ويسهب في الصراع على السلطة والاختلاف حول عثمان وصراع الأمويين والخوارج ويزيد وعلي. ثم يسهب في أحاديث المناقب، مناقب عثمان وعلي وفاطمة وعائشة والحسن بن علي والعباس ومعاوية مستشهداً بها على تقديس الصحابة كما هو الحال في تأليه الأحبار والرهبان. وقد كانت عادة الرسول مدح أصحابه، وكثرت الرواية فيه كردة فعل على اللعن والشتم لعلي وأصحابه وكلها معلومات قديمة يستمدها المؤلف من محدثين بهدف بيان الكذب على الرسول والتناقض في

الأحاديث مثل مدح آسية امرأة فرعون ونقد القرآن لها، وقد تكون امرأة فرعون آخر. ويركز المؤلف على الأحاديث التي توجب طاعة الإمام دون تلك التي توجب الخروج والعصيان. وينتهي الفصل بالكذب في العبادات ونقد الزهاد والنساك ودورهم في وضع الأحاديث مثل الكذب في الإسرائيليات من اليهود الذين أسلموا. ويتجاهل المؤلف كل إبداعات المسلمين في قواعد النقد التاريخي ووجوه النقد، وكأن ابن حزم وابن تيمية وغيرهما لم يقدما منطقاً دقيقاً للتمييز بين صدق الحديث وكذبه.

العيب في الخلف

أما الفصل السادس والأخير فإنه يتناول الاجتهاد في الفقه الإسلامي ويبدأ بمصادر الشرع، الإجماع والقياس والاستحسان والمصالح المرسلة دون ذكر الكتاب والسنة المصدرين الأولين، وتفريع للاستحسان ولصالح المرسلة وهي كلها أشكال للقياس الحر الذي لا يقوم على التعليل المباشر. ثم يتناول الفصل ظهور المذاهب الفقهية الأربعة مزيداً عليها مذهب جعفر بن محمد الباقر ومذهب الخوارج ومذهب الزيدية. ويعيد ويكرر ما توهم أنه غياب السلطة التشريعية في الإسلام، والدمج بين العبادات والمعاملات من أجل إفساح المجال لسلطة تشريعية جديدة كما يريد العلمانيون، والفصل بين العبادات والمعاملات وإبقاء الإسلام في الزوايا وفي العلاقات الزوجية بعيداً عن الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. وأخيراً يذكر هذه التهمة الشائعة عن تجميد أصحاب المذاهب، وقفل باب الاجتهاد مع أن العيب في الخلف وليس في السلف مستشهداً بالتقليد ومستبعداً كل الأحاديث التي تنفي التقليد وتستبعده وبالرغم من أحاديث الشوكاني ودعوة الأفغاني إلى استئناف الاجتهاد كضرورة ملحة للعصر الذي يتطلب الوحدة بعد الفرقة، ورد الاعتبار إلى العلماء باعتبارهم ورثة الأنبياء.

ويتكون القسم الثاني «علوم الحديث» من خمسة فصول، أكبرها الرابع ثم الأول ثم الخامس ثم الثاني ثم الثالث وهو أدخل في صلب الموضوع «تدوين السنة». الفصل الأول «علوم الحديث وأنواعها» (ص ١٤٥ - ١٦٩) يتناول علم مختلف الحديث لأن ما يهم المؤلف هو الخلاف لا الاتفاق، السلب لا الإيجاب مستشهداً بالعقيد القذافي على تناقض الأحاديث. ثم يتناول علم الناسخ والمنسوخ وهو من علوم القرآن وليس من علوم الحديث مستشهداً أيضاً بالعقيد القذافي على ضرورة وجود بروتستانتية إسلامية جديدة تعتمد على الكتاب وحده دون السنة خروجاً على علم الحديث ودخولاً في علم أصول الفقه. ثم يتعرض إلى رواية الحديث باللفظ أو بالمعنى دون الدخول في تفصيلات الموضوع، التواتر والآحاد. ويسمي ألفاظ القول وطرق المناولة والإجازة الأدوار التي مرّ بها تدوين الحديث، وهي ليست أدواراً بل مناهج النقل الكتابي.

والفصل الثاني أنواع الحديث والخلافات حولها (ص١٧١ - ١٨٦) يتعرض لصلب الموضوع دون تمييز مبدئي بين السند والمتن، ودون ذكر لشروط الحديث الصحيح وشروط التواتر الأربعة: العدد الكافي من الرواة، إستقلال الرواة، تجانس انتشار الرواية من الزمان، والإخبار عن حس. بل يبدأ ببيان أنواع الحديث الضعيف: المرسل، والمدلس، والمنقطع، ثم الموثوق. ثم يعطي قسمة أخرى منقولة لا تتفق مع القسمة الأولى بلا مصادر أو مراجع يحال عليها وهي قسمة الحديث إلى متصل، ومرفوع، وموضوع، ومترك ومعنعن. وأخيراً يأتي التواتر والآحاد دون ذكر لشروط التواتر أو لطرق ضبط عدالة الراوي وشروطه في الآحاد. وتغيب الرؤية العامة للموضوع كما تغيب بنية الموضوع مثل بنية علم الحديث في علم أصول الفقه. ومعظمها قضايا قديمة. ولم يتجاوز الجديد في الكتاب إلا الخطابة ودعوى التحديث في المقدمة.

والفصل الثالث «الخلافات حول صحة الحديث» (ص١٨٧ - ١٩٩) ويعني المؤلف بذلك الخلاف حول سرد الراوي وحول عدالة رجال الإسناد وحول تعريف الصحابة

إعـتـذار!

■ إعتادت شركة «رياض الريّس للكتب والنشر» في لندن وبيروت منذ تأسيسها، توزيع منشوراتها على مسؤولي الصفحات الثقافية في الصحافة العربية، ووسائل الإعلام الأخرى من إذاعات وتلفزيونات وكذلك على عدد وفير من الكتّاب والمحررين، بهدف التعريف بها ونقدها ومراجعتها، كجزء من سياسة الشركة في إطلاعهم على آخر إصداراتها.

وابتداءً من أول العام ١٩٩٥، ستتوقف الشركة عن هذا التقليد، معتذرة من الزملاء الذين اعتادوا أن يتلقوا إصداراتها. إلاّ أنها تتمنى على كل مَنْ يرغب في الكتابة عن أي من كتبها، الاتصال بمكاتبها وتحديد الكتاب، الذي يريد تناوله بالنقد أو التحليل أو المراجعة. وسيسعدها التجاوب مع طلبه. والشركة تأمل بتعزيز التواصل بينها وبين النقاد الجادين في متابعة حركة النشر العربية، بغية تعزيز حركة النقد الأدبي في الوسط الثقافي العربي. □

تجاهل لإبداعات المسلمين في النقد

وعدالتهم وكأن الخلاف هنا طعن في الحديث وليس اجتهاداً في الرأس. وكلها مسائل قديمة لا جديد فيها إنما يبرزها المؤلف لتغليب السلب على الإيجاب في «تدوين السنة».

والفصل الرابع «الخلاف على تعريف الصحابة» (ص٢٠١ ـ ٢٣٩) وهو استمرار للموضوع السابق دون أن يستحق فصلاً جديداً. ويكرر المؤلف تعريفات الصحابة التي وردت عند القدماء. ويعتمد في الخلاف على عدالة الصحابة على فاطمة المرنيسي وما ذكرته عن عداء أبي هريرة للنساء في رواياته دون الإحالة على مؤلفاتها.

والفصل الخامس «نقد الحديث من جهة المتن» (ص٢٤١ ـ ٢٦١) دون إشارة إلى أن ما سبق كان نقد الحديث من جهة السند حتى تظهر بنية الرواية وما يطالب به المؤلف من النقد الداخلي للمتن دون الاكتفاء بالنقد الخارجي للسند، وضرورة اتفاق المتن مع العقل والحس هو نفسه أحد شروط التواتر عند القدماء دون ما حاجة إلى أحمد أمين. ويسهب المؤلف في إعطاء أحاديث متنوعة يأباها العقل والحس من الإسرائيليات وأحاديث التجسيم حتى لو كانت في الصحيحين مما يدل على جرأة أو شجاعة وإن كانتا في مكانها غير الصحيح.



أحكام مسبقة

القسم الثالث والأخير «السنة بعد التدوين» يتضمن أربعة فصول، أكبرها الأول ثم الثالث ثم يتساوى الثاني والرابع تقريباً. وهو القسم الوحيد الذي يحتوي على تمهيد عن تاريخ التدوين في مطالع القرن الثاني الهجري وانتشار الكتابة ثم ظهور المدونات الكبرى في القرن الثالث الهجري وعزل العبادات عن المعاملات تأصيلاً لموقف المؤلف من أجل حصر الإسلام في العبادات وترك المعاملات للقانون الغربي الحديث.

ويتناول الفصل الأول «الأحكام الجنائية في السنة» (ص٢٦٩ ـ ٣١٠) وهو أكبر الفصول للردع والتخويف ادعاء لحقوق الإنسان ودفاعاً عن الجسد. ويفصل عقوبات جناية القتل العمد من حيث التكافؤ بين القاتل والمقتول، بين المسلم والذمي، بين المسلم والمشرك (المستأمن أو المعاهد أو الحربي) بين الرجل والمرأة، بين الحر والعبد، بين الأب والابن، مبرزاً آراء عدم التكافؤ وأحاديثها على أولي التكافؤ وأدلتها تشويهاً للتشريع وادعاء للحداثة. ويبين الاختلافات في الدية بين المسلم وغير المسلم لإبراز القصد نفسه. والقصاص من القتل العمد اعتماداً على اليد يكون بالاقتصاص منها في السرقة والزنى والحرابة والردة. والتعزير عند المؤلف تشديد لبيان قسوة التشريع لا رحمته. وفي الوقت نفسه يبين ترك الشريعة بعض الجرائم بلا تحديد للعقوبات مثل شهادة الزور، كتمان الشهادة، الرشوة، الميسر، إنقاص الكيل والوزن، خيانة الأمانة، الغش، الربا دون إبراز أن الهدف من التشريع ليس العقوبة.

والفصل الثاني «أحكام العقود في السنة» (ص٣١١ ـ ٣٢١) يركز على القروض الاستثمارية ومسألة تحريم الربا ادعاء للتحديث وقبول تحديات العصر.

والفصل الثالث «أحكام الزواج والطلاق في السنة» (ص٣٢٣ ـ ٣٦٠) أخذه المؤلف فرصة لنقد قانون الأحوال الشخصية حتى غلب على المعاملات وعقود المجتمع المدني. وكلها تكرار من كتب الفقه القديمة عن شروط عقد الزواج: العلنية، الأهلية، الكفاءة الولادة، الحضانة، محرمات الزواج، تعدد الزوجات، النفقة، أحكام الطلاق، طلاق العدة. وهو خروج بيّن عن الموضوع، من علم الحديث إلى علم الفقه.

والفصل الرابع «أحكام الوصية والإرث» (ص٣٦١ ـ ٣٧٣) يتعرض لها المؤلف في القرآن والسنة ويركز على الخلاف في تطبيق قاعدة «للذكر مثل حظ الأنثيين»، وفي قاعدة «أولو الأرحام بعضهم أولى ببعض». وهو أيضاً خروج عن موضوع علم الحديث إلى علم الفقه.

والخاتمة (ص٣٧٥) صفحة واحدة تكرر ادعاءات المقدمة في الحداثة والعلمانية وإثباتها بالعلم المنقول القديم وانتهاء بالتشريع المعاصر وضرورته وتبين أهمية الجياد مراعاة لصالح العصر، وترفض اتجاه الأخذ بالأنسب من كل مذهب إلا في الأحوال الشخصية، لأن التقدم العلمي قد أسقط كل التشريعات الأخرى، وتحكم على الأحوال الشخصية بأنها مبادىء عامة وقيم أخلاقية لها قدر كبير من الثبات. وينتهي الكتاب بفهرس للأعلام (ص٣٧٧ ـ ٣٨٤) مثل الكتب الغربية الحديثة. طباعته فاخرة، ومجلد وكأنه مرجع علمي قديم.

كان الأولى بالمؤلف الكتابة في تحديث الفقه مباشرة وصراحة ويعلن عن مواقفه وآرائه دون استعمال علم الحديث وموضوع «تدوين السنة» أداة لذلك وتكأة للإعلان عن مواقفه المبدئية وأحكامه المسبقة واختياراته الأولى بأدلة عقلية ونقلية وشواهد عصرية لإثبات مواقفه. لذلك أتى الكتاب مجرد تعبير عن أحكام مسبقة اعتماداً على روايات منقولة قديمة وخروجاً على الموضوع.

ومع ذلك يبقى للمؤلف اجتهاده وشجاعته وقدرته على تناول الموضوعات الشائكة والكتابة فيها. إن أخطأ فله أجر وإن أصاب فله أجران. □



تداعيات تشكيلية

عنايت عطار
سورية

■ سهمٌ للخيبة
سهم للهدف
سهم للاطلاق في الفضاء
ليس إلّا
حين تفتح صندوق محفوظاتك
بحثاً عن رقم منسيّ لهاتف
أو عنوان قديم.
يخطر ببالك (وهذا ما يحدث في أغلب الأحيان)
أن تعيد النظر في ترتيب أشيائك
وهنا، لا بدّ أن تحمل إلى القمامة
بعض الأرقام
بعض الرسائل
بعض خيانات الذاكرة.
ولكن... وأنت مقبلٌ على ذلك
كم من اللهاث والرهبة والطوفان
يجثو على صدرك؟
الرجل، يدور على كعبه الأيمن
بحثاً عن امرأته
وامرأته كذلك
يتبعها، فتتبعه
يزرع منخاره في ظهرها
إذ يلحق بها
أو يدوران متعاكسين!
فيفترقان إذ يتقابلان
لا بدّ أن الدوامة أكبر منهما.
أيها الرّب:
ما دمت محكوماً بالثبات!
لا بأس أن تلقي عليّ
أعباء التحوّل
فأنت الواحد
الأحد
الثابت
الأزل
وأنا الكثير بفضلك!
أنا الولد
الوالد
الأولاد
الخليفة
فما من سبيل أمامي
سوى أن أمنحك الدعاء
لأجعل من وحدتك
قيمة!..
رأس الدّبوس
قد يرزم ورقاً بانتظام
أو يسوق خيطاً للحياكة
قد يثقب مركبة عائمة
أو يجعل منطاداً في خطر
ويا للهول!
إن يُسقِط نقطة على ورق
ولتكن خارج كوكبنا، إفتراضاً!
إنها من القوة في يد أرخميدس
لرفع الكرة الأرضية برّمتها!
إن توافر مستقيم كذلك
لاكتمال الرافعة
لعله الدّبوس نفسه
حين يستلقي بترف.
فكم عظيمة هي النقطة؟
كم عظيم هو المستقيم؟□

أحمد فارس الشدياق

صعلوك

إستعصى على الطائفية فغيّبوه



عزيز العظمة

فواز طرابلسي

يروي السياسي السوري المخضرم فارس الخوري أنه كان في الثامنة عشرة من العمر عندما وصلت رفات أحمد فارس الشدياق إلى بيروت. فتنازع المسيحيون والمسلمون في من يصلي عليه وأين يدفن. فقرّ الرأي أخيراً على تشييعه من قبل رجال الدين نصارى ومسلمين معاً ودفن حيث هو أوصى: في الحازمية، تلك الفسحة الحيادية بين شطري جبل لبنان المسيحي والدرزي. وعلى حافة طريق بيروت ـ دمشق، يرقد الشدياق في ضريح يعلوه الهلال في مدفن الباشوات العثمانيين المسيحيين الذي حكموا جبل لبنان أيام المتصرفية (١٨٦١ ـ ١٩١٤).

تدل هذه الحادثة على مقدار استعصاء الشدياق على التصنيف المبسّط من تصنيفات الهوية السائدة وعلى مدى ما يثيره شخصُه وسيرته ونتاجه من استفزاز وجدل. فهذا اللامنتمي، أو قل المتضارب الانتماءات، المعاكس والمشاغب أبداً، ولد مارونياً وانحاز إلى مذهب البروتستانتيين. وهو إذ ينقلب على المذهبين معاً ويبلور منظوراً مادياً متشككاً في شؤون الماورائيات، يفاجئك باعتناق الإسلام. والشدياق سليل أسرة من الوجهاء والحكّام تمرّد على المقاطعجية والإكليروس وامتيازات الأغنياء وانحاز إلى العمال والفلاحين فصار أول الاشتراكيين العرب. ثم إن هذا اللبناني المولد كان عثماني الولاء خلال القسط الأوفر من حياته، ومع ذلك فقد احتفظ بجنسيته البريطانية وظل يناصر خديويي مصر. وختم حياته منتسباً إلى عروبة قائمة على الرابطة اللغوية.



منذ قرن ونصف القرن وأكثر، رفض هذا الإنسان أن يحكمه انتماؤه البيولوجي والاجتماعي. وظل في غمرة تجاربه الشخصية وفي ردات فعله على الأحداث العامة يبحث عن معنى لحياته وللحياة بعامة. في سعيه إلى الاختيار الحر وإلى أن يكون صانع ذاته، يكمن نابض الإبداع عند أحمد فارس الشدياق مثلما يكمن مصدر عذاباته وهامشيته ومفارقاته العديدة.

يحتل أحمد فارس الشدياق موقعاً متفرداً بين رجالات النهضة العربية الحديثة. ولا مبالغة في القول إننا ندين له بمعظم ما هو حيّ وجديد في لغتنا والأدب في القرن التاسع عشر. الشدياق اللغوي نقد «القاموس المحيط» للفيروزآبادي («الجاسوس على القاموس»، إستانبول ١٨٨١) وأبان فيه أربعاً وعشرين مثلبة. واختاره لغويو مصر لتقديم «لسان العرب» لابن منظور في طبعة بولاق الشهيرة (١٨٨٣). له حوارات شهيرة في اللغة مع أنصاره أمثال يوسف الأسير (١٨١٥ - ١٨٩٠) وإبراهيم الأحدب (١٨٢٩ - ١٨٩١) وخصومات وسجالات في هذا الحقل مع ناصيف وإبراهيم اليازجي (١٨٤٧ - ١٩٠٦) وبطرس البستاني (١٨١٩ - ١٨٨٣) وأديب إسحق (١٨٥٦ - ١٨٨٦) وغيرهم. حتى إن مارون عبود كتب تعليقاً على كتابه «سر الليال في القلب والإبدال» (١٨٨٤) إن «من شاء أن يؤلف في اللغة بعد الشدياق فليستح». على أن الشدياق، خلافاً للكثير من اللغويين، لم يكتفِ بسبر أعماق اللغة وتبيان أسرارها، بل كان رائداً في تجديدها. على غزارة إنتاجه الشعري، لم يأتِ جديداً في الشعر. فقد ظلت قصائده تقليدية، خلا لفتة سخرية هنا وشطحة غنائية هناك أو قافية مبتكرة هنالك. إلا أنه قدّم مساهمة حاسمة في التأسيس للنثر العربي الحديث. تخلى عن أشكال التزويق والمحسّنات اللغوية ورفض السجع الذي شبّهه بأنه «للمؤلف كالرِّجل الخشبية للماشي». والشدياق لم يكن ليكتفي بالمشي على رجليه الاثنتين، كان يركض ليسابق العصر. وهو غَرَف من مفردات وتراكيب اللغة المحكية العامية وكشف أغرب الألفاظ والكلمات والمترادفات والتراكيب الفصيحة في آن معاً. وتشكل رائعته «الساق على الساق» (١٨٨٥) أبرز نص أدبي في القرن التاسع عشر ومنعطفاً في الكتابة العربية الحديثة. كتب فيها السيرة الذاتية بأسلوب روائي وذكريات الطفولة والشباب، بقدر ما أحيا أدب الرحلات والحكاية والمقامة والأدب الجنسي. وفي كلا الحالين، كان يبلور أسلوبه الفذ القائم على حسه المرهف للمفارقة وملكته النقدية وارتقائه بالسخرية إلى مستوى الفن القائم بذاته.



جناية البستاني

والحاصل أن الشدياق، اللغوي والكاتب والصحافي والمترجم والناقد والفنان، مثقف عربي متكامل في القرن التاسع عشر. غذّى تجذره العميق في التراث الفكري والأدبي العربي بعميق معرفته بالنتاج الفكري والأدبي الغربي، المعاصر منه والكلاسيكي. وكان من أوائل من حصّل المعاش من الكتابة والترجمة والصحافة. وهذا ما جعله دائم البحث عن مصدر رزق، مضطراً إلى العيش في أصعب حال، مدركاً أن «الرزق الذي يأتي من شق كشق القلم لا يكون إلا ضيّقاً». عمل عند الأمراء المقاطعجيين ورجال الدين وفي خدمة الحكّام والدول. وقصته في ذلك قصة النزاع الدائم بين المعرفة والسلطة، بين القوة والثروة من جهة والعلم من جهة أخرى، بين الحرية والحاجة. من هنا علاقته المفارقة بذوي السلطان: يمدح، يجالد، يساوم، ثم يزوّر ويشاكس ويعاند، فيغادر ويهجو. كان مدّاحة استثناء، هجّاء قاعدة، مدفوعاً إلى ذلك بكبرياء وعزة نفس تصلان حد المرض. وبمقدار تقلّبه بين رجال الدولة والدين، وكتابته بوحي من أفكارهم وسياساتهم، كان وفياً لمن اقتنع بهم وبمشروع حملوه. لكنه لم يساوم قط على الأساسيات وبخاصة على لسانه العربي وانتمائه العربي.

كتابات الشدياق مجهَّلة أكثر ما هي مجهولة، وقعت ضحية التعتيم والرقابة والمنع، وحتى التحريم. ولا سر في أن هذا

عائد أساساً إلى نقده الدين والأخلاق ومعالجته الجريئة لقضايا المرأة والجنس وجذرية أفكاره السياسية والاجتماعية. والآن لا يكاد القارىء يجد بين يديه أياً من مؤلفات الشدياق وقد ترك منها حوالى الخمسين (راجع ثبتها في ملحق هذه المختارات). بعضها فُقد وبعضها لا يزال مخطوطاً. أما أكثر أعماله المطبوعة فقد نفدت طبعاتها القديمة ولم يعد طبعها. و «الساق على الساق»، الذي طبعه في العصر الذهبي لبيروت منذ أكثر من ربع قرن، لم يدخل أكثر الدول العربية. حتى إنه صدر منه طبعات «محررة» من كل «المواد الملتهبة»، وهي كثيرة، حتى يمكن توزيعها وتداولها.

على أن الشدياق لم يكن ليلقى معاملة أفضل في وطنه. فثمة من لم يغفر له مهاجمته الكنيسة ورجال الدين وتغيير دينه. فمنذ الخمسينيات، أثار الناقد مارون عبود، الذي يعرّف بنفسه تلميذاً للشدياق، موضوع إهمال أعماله في البرامج التربوية واتهم من أسماهم «الطائفيين أصحاب النفوذ السري الخبيث» بالحجب المتعمّد لأدب الشدياق عن برنامج البكالوريا (الشهادة الثانوية) اللبنانية. وحمّل عبود فؤاد أفرام البستاني بالاسم المسؤولية عن إغفال ذكر اسم الشدياق بين رجالات الأدب اللبناني خلال مؤتمر الأونيسكو المنعقد في بيروت العام ١٩٤٨.

حتى عندما تُرجمت أعمال الشدياق بلغات أجنبية، فإما أنه جرى الاكتفاء بمقتطفات منها أو هي لم تفلت أيضاً من الحذف والرقابة. إليك آخر مثال على ذلك. بعد مئة وست وثلاثين سنة على صدورها بالعربية في باريس، نشرت أول ترجمة فرنسية لـ «الساق على الساق» في العام ١٩٩١[1]. على أن المجهود الكبير والخلّاق الذي بذله المترجم رينيه خوّام ينطوي على مفاجأة تسيء أيما إساءة إليه وإلى الناشر وإلى حرية النشر عموماً. ذلك أن الترجمة صدرت وقد حُذف منها فصل من ثاني صفحات بعنوان «عرض كاتب الحروف» (ص ١٨٧ - ١٩٤). والعُذر الذي قدّمه المترجم لذلك، أقبح من ذنب. إذ ادّعى أنه أسقط الفصل لأنه ينتمي إلى باب «السيرة الذاتية»، مما لا ينسجم مع تعريفه بالكتاب على أنه «رواية». يصعب تصنيف «الساق» على أنه «رواية» بالمعنى الحديث للكلمة. فهو، في وجه من وجوهه، ليس أكثر من سيرة ذاتية تنطوي على عناصر روائية. وهبْ أنه رواية، فبأي حق يجري «تحريره» من العناصر غير الروائية التي يتضمنها؟ أما لو كان المطلوب حذف كل ما ينتمي إلى السيرة الذاتية من «الساق»، لتوجّب إذّاك حذف العدد الأكبر من صفحاته! والحقيقة أن الفصل المحذوف لم يكن محتملاً حتى في أوروبا العقد الأخير من القرن العشرين! ففي صفحاته، يهاجم الشدياق البطريرك الماروني ويسرد قصصاً ونوادر تدل على تهتّك وفساد وشذوذ بل إجرام عدد من أحبار الكنيسة الكاثوليكية، عبر التاريخ، بمن فيهم باباوات روما.

في هذه المساهمة التعريفية بأعمال أحمد فارس الشدياق، ننشر منتخبات من كتابيه «الواسطة في معرفة أحوال مالطة» (الطبعة الأولى، مالطة ١٨٣٦، الطبعة الثانية، تونس ١٨٦٣ - ١٨٦٤) و «كشف المخبّا عن فنون أوروبا» و (الطبعة الأولى، مع «الواسطة»، تونس ١٨٦٣ - ١٨٦٤، الطبعة الثانية، إستانبول ١٨٨١) ومن «كنز الرغائب»، في سبعة أجزاء، الذي يحوي مختارات من مقالاته في جريدة «الجوائب» (١٨٦٠ - ١٨٨٤) إضافة إلى مختارات مستلّة من الجريدة نفسها.



يشكل الكتابان الأولان فصلين في أدب الرحلات يتوسطهما «الساق». كتب الشدياق «الواسطة» على غرار الرحالين العرب الأقدمين. فوصف الجغرافيا والمناخ والسكان والسياسة والاجتماع واللغة والفن والموسيقى والغناء والعمارة. ودعم كتابته بالإحصائيات والتحليلات المقارنة. أما «كشف المخبا» فيحتوي على مذكرات الشدياق عن رحلته الأوروبية ويعلق فيه على أحداث تاريخية ويصف حياة الإنكليز والفرنسيين ويقارن بين عادات وتقاليد الشعبين ويبحث في السياسة ويتأمل في الدين والتمدن والحضارة. وهو بذلك تكملة لـ «الساق». أما «كنز الرغائب» فهو سجل لمعارف الشدياق الموسوعية ولممارسته الصحافية بما فيها من ألوان متعددة من الكتابة وموضوعات متنوعة، من الملاحظات الشخصية والمطالعات والترجمات، إلى الأخلاقيات والسياسة والاجتماع والتاريخ، مروراً بالأدب واللغة والفنون والنقد.

راعينا في اختيار النصوص الإحاطة بكافة أنواع الكتابة التي مارسها الشدياق والموضوعات المتفرقة التي تناول، مع تركيز خاص على جانب من إنتاجه، لم يحظَ بعد بالاهتمام الكافي، وهو كتاباته السياسية والاجتماعية.

أسرة من الشهداء

سيرة الشدياق مجهولة بقدر ما هي كتاباته. يعتريها الكثير من الغموض والنقص والتضارب في المعلومات في صدد مفاصل أساسية من حياته. أضف إلى هذا أن استخلاص سيرة الشدياق من كتاباته مسألة محفوفة بالمزالق. فعدا عن أن المؤلف لا يروي كامل سيرته في كتاباته، يصعب التمييز أحياناً كثيرة بين عناصر السيرة الذاتية فيها وبين ما هو تخييل روائي أو حتى تدليس جاحظي. حسبنا فيما يلي محاولة تركيب أولية لتلك السيرة وملء بعض الثغرات، مع الاعتذار سلفاً عن النواقص الباقية. فلعلّ في ذلك ما يحفز على المزيد من البحث والاستقصاء في هذا المضمار.

ولد فارس يوسف الشدياق في عشقوت (كسروان) سنة ١٨٠٤[٢] في أسرة من الوجهاء والمدبّرين الموارنة من سلالة المقدّم رعد بن خاطر سكنت عشقوت منذ منتصف القرن السابع عشر. والشدياق لقب مَن عمل في خدمة الكنيسة ومارس الكتابة. والأولى غالباً ما كانت تستتبع الثانية لأن خدمة الكنيسة كانت السبيل الرئيسي لأبناء العامة في جبل لبنان لتحصيل العلم. وأما المدبّرون فكانوا أسراً مسيحية في الغالب، عملت في خدمة المقاطعجيين والولاة والحكام كمُربّين لأبنائهم ومحاسِبين ومديري أعمال وجامعي أموال. وقد كانت تلك الوظيفة الذهنية العائلية، المتوارثة غالباً، مدخلاً إلى الملكية العقارية أو العمل التجاري، إلى كونها المصدر الأهم لإنتاج المثقفين. في جبل لبنان، نمت هذه الفئة نمواً سريعاً ودخلت في تناقضات متفاوتة الحدة مع النظام المقاطعجي، وقد لعب العديد من أفرادها دوراً بارزاً في العامّيات الشعبية كما في التصدي لسلطة الإكليروس ونشر أفكار التحرر.

نال شدايقة عشقوت نصيباً وافراً من العسف المقاطعجي والكنسي. فقد قضى جد فارس وأبوه وأخوه «شهداء حرية الفكر والمَيل» (مارون عبود). ففي سنة ١٨٠٥، غادرت الأسرة عشقوت إلى الحدث هرباً من جور أحد الأمراء الشهابيين الذي طلب من جد الأسرة، الشدياق بطرس، مالاً فلم يقرضه، فحبسه، فحاول الشدياق الانتحار في الحبس ومات من جراء ذلك. فقضى الأمير بمصادرة أملاك الأسرة ومنازلها. في الحدث، تحزّب والد الشدياق لـ«حزب درزي ذي بسالة وفقر»، حسب تعبير فارس نفسه، ضد الأمير الحاكم، بشير شهاب. وعلى أثر مشاجرة بين الشدايقة وأنصار الأمير بشير، فرّ الشدياق الأب من عقاب الأمير إلى دمشق، بعد أن نهب العسكر بيته، وما لبث أن توفي هناك سنة ١٨٢٠.

عند وفاة والده، كان فارس يتلقى علومه في مدرسة عين ورقة جنباً إلى جنب مع أخيه الأكبر أسعد وابن خالهما بولس مسعد (مولود ١٨٠٦، بطريرك الموارنة من ١٨٥٤ إلى حين وفاته ١٨٨٩) الذي لعب دوراً هاماً في حياة أسعد الشدياق، كما في حياة الكنيسة المارونية ولبنان. غادر فارس المدرسة بعد وفاة والده وتابع التحصيل على أخيه أسعد وعلى كتب الخزانة القيّمة التي خلفها والده. وامتهن النساخة (مهنة أخيه طنوس) لتحصيل المعاش. فعمل كاتباً عند الأمير حيدر شهاب، صاحب التاريخ المعروف باسمه، ولكنه لم يدم طويلاً في خدمته وسوف يهجوه في «الساق على الساق» تحت اسم «بَعير بَعْرٍ»، ساخراً من بخله ومن بلادة وسذاجة نهجه في التأريخ. ثم تقلّب فارس الشاب في مهن تجارية متنوعة ليعود إلى امتهان الكتابة بعدما تبيّن له أن «شق القلم أوسع من حقائب الباعة وأن سواد المداد أبهى من ألوان البضاعة» (الساق، ص ١١١).



مؤلفاته أعيد طبعها محذوفة منها «المواد الملتهبة»



قصة أسعد الشدياق

الحادثة التي غيّرت مجرى حياة وتفكير فارس الشدياق، بل قلبتهما رأساً على عقب، هي تلك التي أودت بحياة أخيه أسعد.

كان أسعد الشدياق (المولود سنة ١٧٩٧) قد غادر هو أيضاً الدراسة عند وفاة والده. فعمل كاتباً عند الشيخ علي العماد في كفرنبرخ ثم في خدمة مطران بيروت الماروني، بطرس كرم، إلى أن طلبه الإرسالي الإنجيلي الأميركي جوناس كاين في دير القمر ليدرّسه اللغة العربية. وكان المرسلون الإنجيليون من إنكليز وأميركيين بدأوا ينشطون في لبنان منذ العشرينيات من القرن التاسع عشر. ولما غادر كاين لبنان، وجّه رسالة وداع إلى أصدقائه في سورية يعالج فيها بصراحة الخلافات المذهبية

بين البروتستانت والكاثوليك. فتركت الرسالة الأثر البالغ في نفس أسعد، فاعتنق المذهب البروتستانتي وكتب رسالة إلى المطران بطرس كرم ينتقد فيها عبادة الصور والصلاة على الموتى وطقوساً أخرى لدى الطوائف الكاثوليكية(٣). هكذا كان أسعد الشدياق أول ماروني يسقط في «الحرم الكبير» الذي أصدره البطريرك يوسف حبيش (توفي ١٨٤٥) ضد «خداع» البروتستانت، وحرّم فيه على الرعية أي تعاطٍ معهم: بيعاً أو شراء، قرضاً أو استقراضاً، مؤاكلة أو محادثة (في الفترة عينها صدر تحريم مشابه هو التحريم الوهابي للتعاطي مع النصارى!). وقد تضافر في حملة الكنيسة المارونية ضد الإنجيليين العاملان السياسي واللاهوتي. في السياسة، جاءت تلك الحملة إبان امتداد الصراع الفرنسي ضد النفوذ البريطاني في سورية. وأما في اللاهوت، فقد عبّرت عن اتجاه التشدد الذي غلب على الكنيسة الكاثوليكية في روما، حيث استعاد اليسوعيون السيطرة على «معهد البروباغندا» وجيّشوا حملة تتوخى العودة إلى طهرانية وتمامية المذهب الكاثوليكي، ومحاربة الآثار الفكرية للثورة الفرنسية والإصلاح البروتستانتي في جمهور المؤمنين عبر العالم.

الحاصل أنه في آذار/ مارس ١٨٢٦، استدعى البطريرك حبيش أسعد الشدياق ليمثل أمامه واحتجزه في دير علما على ساحل كسروان. إلا أن الشدياق تمكن من الفرار إلى بيروت وسجّل قصته مع الإكليروس الماروني في رسالة إلى الإرسالي الأميركي إسحق بيرد قبل أن يسلّمه أهله مجدداً إلى السلطة الكنسية(٤). حكم على أسعد بالسجن في دير قنوبين، مقر البطريركية المارونية في شمال البلاد، حيث توفي سنة ١٨٣٠، وهو في الثالثة والثلاثين من العمر، وما من شك في أن ظروف السجن وسوء المعاملة، إن لم نقل التعذيب، كانت سبباً في وفاته.

أثار اعتقال أسعد الشدياق قضية تجاوزت تداعياتها حدود جبل لبنان، عندما حمل لواءها المرسلون الإنجيليون البريطانيون والأميركيون، ونجحوا في فرض تدخل الدول الغربية والقناصل في البحث عنه والعمل على إطلاقه. ولم تتأكد وفاة أسعد إلا في صيف العام ١٨٣٢، عندما سُمح للتاجر البريطاني ريتشارد تود أن يدخل دير قنوبين ويتحقق منها بنفسه. في رسالة مطولة كتبها تود إلى إسحق بيرد في إرسالية بيروت للإنجيليين الأميركيين (بتاريخ ٢٦ حزيران ١٨٣٢) يروي مقابلته إبراهيم باشا في عكا والتماسه توصية منه إلى الأمير بشير الشهابي للمساعدة على البحث عن الشدياق. فوضع الأمير الحاكم في تصرّف التاجر البريطاني ستة من عساكره لمرافقته إلى دير قنوبين، وزوّده بأمر خطي بتسهيل مهمته. ومن وقائع تلك الرحلة ما يدل على شيوع قصة أسعد الشدياق في ذلك الشطر من جبل لبنان. فعند توقفه في بلدة تنورين الجردية، زار تود أحد وجهائها، الشيخ فارس أبو أنطون، الذي اعترف له أنه قابل أسعد الشدياق في محبسه في قنوبين مرات عديدة، وناقش معه كثيراً في شؤون خلافه مع الكنيسة دون أن يقتنع الشيخ التنوري بوجهة نظر المثقف الشاب. لكن أبو أنطون سارع إلى التعبير عن معارضته إصدار حكم كنسي بالسجن على امرىء لمجرد الاختلاف معه في الرأي.

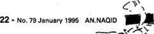
عند وصوله إلى دير قنوبين، وجد التاجر البريطاني البطريرك حبيش في انتظاره ليؤكد له أن أسعد الشدياق قد توفي منذ عامين. وإذ أصرّ تود على أن يتحرّى الأمر بذاته، وضع في تصرفه الكاهن بولس مُسعد، ابن خال أسعد، ليريه محبس السجين وقبره. نفى مسعد للتاجر البريطاني أي دور للتعذيب في وفاة أسعد، التي عزاها إلى إصابته بمرض الاستسقاء (dropsy)، مدلّلاً على صدق قوله بصلتَي القربى والصداقة اللتين تجمعانه بالسجين(٥).

عندما اعتقل أسعد، سلك فارس طريق المنفى، إحتجاجاً على ما لحق بأخيه وبناء على نصيحة من أفراد البعثة الإنجيلية البروتستانتية في بيروت، الذين يبدو أنه كان قد ارتبط بهم منذ العام ١٨٢٥. ومن المنفى كتب فارس متّهماً البطريرك الماروني بالمسؤولية عن وفاة أخيه. ولم يعفِ ابن خاله بولس مسعد من العتاب لدوره في تلك المأساة (الساق، ص١٩٤). كذلك لام فارس أخاه الأكبر طنوس (١٧٩١ - ١٨٦١). الذي آثر البقاء في البلاد، على عدم إيفاء أخيهما أسعد حقه من إبراز مناقبه وعلمه في كتابه «أخبار الأعيان في تاريخ جبل لبنان» (١٨٥٩)، رافضاً تسويغ ذلك بحجة أنه - أي أسعد - ترك مذهب أجداده، «فإن تغيير الديانات لا يسلب الإنسان محامده» (أنظر: مقدمة الشيخ نسيب وهيبة الخازن في الساق على الساق، دار الحياة، بيروت، ١٩٦٦، ص٥٦).

لم يكن أسعد الشدياق شهيد البروتستانت الأول في الشرق وحسب، بل تحول أيضاً إلى شهيد لحرية الرأي والمعتقد ورمزاً للتمرد ضد العسف المقاطعجي والكنسي. ولم تكن قصته لتغيّر مجرى حياة وتفكير أخيه فارس وحده، بل تركت بصماتها على جيل كامل من المثقفين اللبنانيين. كتب عنها المعلم بطرس البستاني وميخائيل مشاقة وسواهما. ويرى خليل حاوي حضوراً لها في أدب جبران خليل جبران (١٨٨٣ - ١٩٣١). إذ يقدّر أن شخصية أسعد الشدياق قد ألهمت جبران في نصين من نصوص مرحلته اللبنانية، هما: «يوحنا المجنون» و«خليل الكافر». فهو في كليهما ذلك الفرد العاصي المتمرّد المتّهم زوراً



أصحاب النفوذ السري حجبوا أدبه عن برامج التعليم



بالجنون أو الكفر، والذي يواجه عسف الحكام وتزمّت الكنيسة بسلطة الكتاب المقدّس. بعد أكثر من ٧٥ سنة على حادثة أسعد الشدياق، كانت قصته لا تزال تردد أصداؤها في لبنان. بل إن جبران هو الآخر سوف يلقى الاضطهاد الكنسي والسلطوي أيضاً لمؤلفاته المستوحاة منها، ما اضطره إلى مغادرة البلد العام ١٩٠٨!



أيام المنفى

كان فارس الشدياق قصد مصر سنة ١٨٢٥ من ضمن من قصدها من طلاب العلم ورجاله من جبل لبنان، منجذبين إلى مشروع محمد علي باشا النهضوي. وعلى أثر حادثة أخيه أسعد، إستقر فارس في القاهرة وقضى عقدين من الزمن متنقلاً بينها وبين جزيرة مالطة. في القاهرة، درّس المرسلين الأميركيين اللغة العربية، ودَرَس هو نفسه الفقه وعلم الكلام والمنطق على مشايخ الأزهر وعلى علماء وأدباء من أمثال نصر الله الطرابلسي (١٧٧٠ ـ ١٨٥٠) وشهاب الدين محمد بن إسماعيل المالكي (١٨٠٣ ـ ١٨٥٧) وغيرهما. ثم خلف رفاعة رافع الطهطاوي في تحرير «الوقائع المصرية». وخلال زيارة للإسكندرية، سجّل الشدياق ملاحظة سوف تنم على أحد الثوابت التي سوف يظل متمسكاً بها طوال حياته. لدى مراقبته ما للتُرك فيها من سطوة على العرب وتجبّر، كتب مستغرباً: «لا أدري ما سبب تكبّر هؤلاء التُرك مع أن النبي كان عربياً، والقرآن أنزل بلسان عربي»!

وعن إقامته المصرية، نعرف أيضاً أن الشدياق أقنع نفسه فيها بالزواج، على حد تعبيره، فتزوج فتاة من آل الصولي، وهي أسرة مسيحية شامية ثرية. ورزق ولدان: فارس (١٨٢٦ ـ ١٩٠٦) وفايز (١٨٢٨ ـ ١٨٥٦).

أمضى الشدياق حوالى ١٤ سنة في مالطة، عمل خلالها مديراً لمطبعة المرسلين الأميركيين ويبدو أنه عمل أيضاً موظفاً لدى الإدارة البريطانية في الجزيرة. كانت الإقامة المالطية فترة عزلة وتقشف بالنسبة إلى الشدياق تكرّس فيها للتحصيل والكتابة. ولم يخرج من عزلته إلا في مناسبتين. الأولى، بعد ثمانية أعوام على إعلان وفاة أخيه أسعد، عندما قام، برفقة أحد المرسلين البروتستانتيين، بزيارة سرية إلى لبنان ودمشق ويافا. تمت الزيارة إبان الثورة ضد إبراهيم باشا. واللافت أن فارس لم يترك عن ذلك الحدث أكثر من ملاحظتين مقتضبتين. يروي في الأولى مشاهدته لفريق من الأهالي المسلحين وهو في الطريق إلى الحازمية. ويتحدث في الثانية عن عودة الأمن إلى الجبل.

أما المناسبة الثانية فهي زيارة الشدياق إلى لندن العام ١٨٤٦ حيث استدعته «جمعية نشر الكتاب المقدس» بواسطة الخارجية البريطانية لمعاونة الدكتور صموئيل لي لترجمة التوراة وكتاب الصلوات بالعربية. فقضى فترة متنقلاً بين مالطة وإنكلترا إلى أن قرر مبارحة الجزيرة المتوسطية نهائياً، تلك التي وصفها بالـ«صخرة القرعاء الراسية في البحر» وقال عن أهلها: «أزال مار بولس السم من أفواه الحيّات، فانتقل إلى أفواه أهل مالطة». وصل الشدياق إلى إنكلترا في أيلول/ سبتمبر ١٨٤٨. بعد فترة من السكن في لندن، إنتقل للإقامة في قرية بيرلي Purley في جوار كمبردج، ليكون على مقربة من الدكتور

لي الذي يسكن كمبردج ويدرّس اللغة العربية في جامعتها. كانت ترجمة الشدياق لكتاب الصلوات وللكتاب المقدس مثار خلافات وسجالات عديدة مع رجال الدين من مذاهب مختلفة، كتب عنها بإسهاب في «الساق على الساق». وقد توفي الدكتور لي قبل نشر الترجمة، التي صدرت أخيراً العام ١٨٥٧. فوصفها المطران يوسف الدبس لاحقاً بأنها «أدق ترجمة للكتاب المقدس». والمقارنة هي طبعاً مع الترجمة الأخرى المعروفة بترجمة سميث ـ فان دايك الصادرة العام ١٨٦٥. وكان قد بدأها الدكتور لي سميث في الكلية السورية الأميركية في بيروت وعاونه فيها المعلم بطرس البستاني ونقّحها وصحّحها المعلم ناصيف اليازجي. وبعد وفاة سميث (العام ١٨٥٧)، أكملها الدكتور كورنيليوس فان دايك بمساعدة يوسف الأسير (١٨١٥ ـ ١٨٩٠). وعلى الرغم من هذا الإطراء، لم يكن الشدياق راضياً عن الترجمة التي انتقدها وكشف الخلافات العميقة التي نشبت في صددها بينه وبين الدكتور لي. فتحدث عن هواجس هذا الأخير من عدم تقليد لغة القرآن وحذفه وتغييره لكل ما فيه تعبير أو تركيب قرآني، مما أدخله فارس، وتغليبه، في المقابل، كل ما هو عبراني أو سرياني. ومهما يكن من أمر، فقد تضافرت جهود الكنيسة المارونية والمرسلين البروتستانتيين على إغفال الترجمة الشدياقية للكتاب المقدس وطمسها.

وأثناء إقامته في القرية الإنكليزية، فجع الشدياق بفقد طفله ذي السنتين من العمر. ولعلّه، حسب تعبيره، أول والد «دعا على ابنه بالموت عن شفق وحنو. فإن رؤية الطفل يغرغر ستة أيام مما لا يطاق». فانتقل إلى السكن في كمبردج نفسها، «مدينة القَسْوَسَة وعلم الكلام»، حيث سعى إلى التدريس في جامعتها كما في جامعة أكسفورد ولكن دون جدوى. إلا أنه نجح مع ذلك في الحصول على الجنسية البريطانية...

باريس أو الحرية

وفاة الولد والخيبة المزدوجة من الحصول على مركز تعليمي والنفور من طهرانية القساوسة البروتستانت وتزمتهم، دفعت الشدياق إلى مغادرة إنكلترا. فانتقل إلى باريس، وهو قد بات يرى أن البروتستانت ليسوا أفضل من الكاثوليك. فهجا الاثنين في صفحات قاسية عرض فيها الخلاف المذهبي بينهم على شاكلة منافسة تجارية.

وصل الشدياق إلى أوروبا زمن الثورات العمالية للعام ١٨٤٨. وفي ذلك العام، صدر البيان الشيوعي لماركس وأنجلز. وأقام الشدياق في باريس في ظل حكم نابليون الثالث الذي قام على أشلاء الانتفاضة الجمهورية في شباط ـ كانون الأول/ فبراير ـ ديسمبر ١٨٤٨. نعرف عن لقاءاته السياسية في العاصمة الفرنسية اجتماعه بالشاعر ألفونس دي لا مارتين (١٧٩٠ ـ ١٨٦٩)[٦].

ولا مارتين لم يكن فقط ذلك الشاعر الرومنطيقي المعروف برحلته الشهيرة إلى الشرق ولبنان (١٨٣٢ ـ ١٨٣٣)، بل كان أبرز قادة ورموز تلك الثورة والناطق باسمها. فهو الذي أعلن قيام الجمهورية أمام مبنى بلدية باريس في شباط/ فبراير ١٨٤٨ وشغل منصب وزير خارجية الحكومة المؤقتة وعضوية اللجنة التنفيذية للجمعية الوطنية. وقد ترشح لا مارتين ـ الذي يقول عنه ماركس إنه كان يجسّد الثورة بعناصرها الاجتماعية المتناقضة كما بأوهامها ـ ضد لوي نابليون لرئاسة الجمهورية في كانون الأول/ ديسمبر ١٨٤٨ واعتزل السياسة بعد انتصار هذا الأخير.

هل اطّلع الشدياق على الأدبيات الاشتراكية خلال إقامته الإنكليزية؟ يصعب القول إنه لم يفعل. ومهما يكن من أمر فالدلائل تشير إلى أنه اعتنق الاشتراكية خلال إقامته الباريسية.

أمضى الشدياق في باريس ما مجموعه ثلاثون شهراً في مناسبتين. نعرف عن تلك الإقامة اشتباه السلطات الفرنسية به على أنه عميل بريطاني، وعقده لعدد من الصلات الأدبية (مع المستعربين). وعن صلاته بأبناء الجالية اللبنانية والعربية في فرنسا، نعرف مخالطته لعدد من الوجهاء والتجار، من بينهم الشيخ مرعي الدحداح، المقيم في مارسيليا، وهجاءه لرشيد الدحداح، قريب مرعي وصاحب صحيفة «برجيس باريس» المعروفة بقربها من الدوائر الرسمية الفرنسية. وهي الصحيفة التي روّجت، العام ١٨٥٨، لمشروع نابليون الثالث بإنشاء إمارة عربية في سورية بقيادة الأمير عبد القادر الجزائري. وقد التقى الشدياق هذا الأخير ونشأت بين الرجلين صداقة. وقد مدح الشدياق الأمير المجاهد بقصيدة يتضامن فيها مع نضاله ضد الاحتلال الفرنسي يقول فيها فيما يقول:

«لا تخشَ من بأسٍ فربّك قاهرٌ
بدعائك الميمون جيش الجائر»

يصف بعض كتّاب سيرة الشدياق مرحلته الباريسية بأنها مرحلة لَهو ومجون. والأكيد أنها كانت مرحلة حرية وإبداع. فلمرة لم يكن الشدياق في خدمة أحد، ونعم بحرية كاملة في الفكر والتعبير، كما في الحياة الشخصية بين مرحلتين من المراءاة، إن لم نقل الخضوع، لقيود السلطات والضرورات المعيشية. ومهما يكن من اللهو والمجون، فإنهما لم يكونا ليشغلاه عن الكتابة، بل بالعكس، فقد كانت المرحلة الباريسية أخصب وأغزر مراحل حياته قاطبة، أنتج خلالها أهم مؤلفاته:

«الساق على الساق في ما هو الفارياق» و«سر الليال في القلب والإبدال» و«الجاسوس على القاموس» و«منتهى العجب في خصائص لغة العرب».



إسلام الشدياق

سنة ١٨٥٧ تزوّج الشدياق من امرأة إنكليزية بعد وفاة زوجته، وبعث إلى باي تونس الإصلاحي، المشير أحمد باشا، بقصيدة مديح. فأرسل له الباي بارجة حربية خاصة نقلته إلى تونس، حيث أكرمه الباي وعهد إليه بتحرير صحيفة «الرائد» والإشراف على مديرية المعارف.

بينما الشدياق في تونس، مرت أحداث بالغة الأهمية في لبنان ـ ثورة فلاحي كسروان العام ١٨٥٨! والاقتتال الأهلي سنة ١٨٦٠. ولسنا نعرف له تعليقاً أو موقفاً من تلك الأحداث. الذي نعرفه أنه في العام ١٨٦٠، إعتنق فارس الإسلام وتكنّى بأبي العباس، أحمد فارس. التوقيت مدهش بذاته. وقد صبَّ النار على ردات الفعل على إشهاره إسلامه.

يفسّر الأب لويس شيخو أن الشدياق اعتنق الإسلام بناء على نصيحة باشاوات تونس الذين زيّنوا له أن السلطان سوف ينزله منزلة رفيعة إذا هو فعل. نستبعد أن يكون التكسب هو الدافع الرئيسي وراء إشهار الشدياق لإسلامه وإن كنا لسنا نغفله كأحد الدوافع. هناك عاملان فاعلان أكثر أهمية. ديني وثقافي، لكنهما قد يبدوان متفارقين. مع ذلك فهي مفارقات من صميم شخصية الشدياق. الأول أن إسلام الشدياق كان بمثابة تكريس لقطيعته مع المسيحية بعد أن عانى منها ما عانى بكنيستها المارونية ومرسليها البروتستانتيين. أما العامل الثقافي فهو أن إسلام فارس كان أقرب إلى إعلان انتماء منه إلى فعل إيمان. نعني بذلك رغبته في المواءمة بين عميق انتمائه إلى اللغة والثقافة العربيتين وبين الديانة التي حملتها ونشرتها على العالم.

لم يشارك الشدياق في تحرير «الرائد» التونسية عند صدورها. كانت عينه على عاصمة الأمبراطورية العثمانية. وكان قد بعث إلى السلطان عبد المجيد بقصيدة يمدحه فيها عند نشوب الحرب الروسية ـ العثمانية. وسرعان ما تلقى دعوة منه للحضور إلى الأستانة التي انتقل إليها العالم ١٨٦٠ بعد أن هجا وساخة تونس العاصمة بقصيدة مطلعها: «يا عيشة مستنكرة/ في بلدة مستقذرة». ومع ذلك، فقد ترك فيها ابنه سليم يدرس الهندسة في مدرسة المهندسين التي أنشأها الباي الإصلاحي بالتعاون مع الفرنسيين (محمد بن خوجة، ص٤٧٨).

في عاصمة السلطنة، حيث قضى الشدياق بقية أيامه، أسكنه السلطان أحد قصوره وعيّنه في ديوان الترجمة السلطاني. ومن أبرز نشاطاته في هذا المجال تعريبه «مجلة الأحكام العدلية» عن التركية التي نشرها تباعاً (١٨٦٩ ـ ١٨٧٦). وهي الترجمة التي أشاد بها الشيخ محمد عبده ودرّسها لطلابه في بيروت عندما كان منفياً من مصر.

جريدة «الجوائب»

وفي تموز/ يوليو من العام ١٨٦١، أصدر الشدياق جريدة «الجوائب» التي يعتبرها معظم الباحثين أول صحيفة عربية حديثة. صدرت الجريدة أسبوعية. وإذا عاينت عدداً نموذجياً منها، يطالعك أول الأمر مجموعة من الأخبار الرسمية العثمانية من تعيينات وترقيات وما شابه. تليها أخبار دولية وتحقيقات عن شؤون دولية، بعضها متسلسل على عدة إصدارات، وتحليلات عن سياسات الدول الكبرى. في باب المتفرقات، تجد أخباراً عن الولايات العربية، مع اهتمام خاص بمتابعة أخبار لبنان، تليها المقالات الأدبية والقصائد والنقاشات والسجالات اللغوية... إلخ. هذا وقد حوت الجريدة تأريخاً متسلسلاً للسلطنة العثمانية.



الشهيد أسعد الشدياق حضرت قصته في أدب جبران

لما بلغت «الجوائب» عددها السادس والثلاثين، أعلن صاحبها عجزه عن الاستمرار في إصدارها لأسباب مالية، فأعلن إفلاسه وأوقفها. فأنجده الصدر الأعظم فؤاد باشا بمساعدة مالية فواصلت الصدور. وبسرعة، أصبحت «الجوائب» صوت السلطنة والسلطان في الولايات العربية حيث لقيت رواجاً لافتاً، إذ كانت توزّع وتُقرأ في بيروت ودمشق وبغداد والقاهرة إضافة إلى المغرب العربي.

مارس الشدياق الصحافة قرابة ربع قرن. وفي احترافه تلك المهنة، تحول من أديب إلى مثقف بالمعنى الدقيق والمركّب للكلمة. أي ذلك الذي لا يحترف العمل الذهني وحسب، وإنما يملك أيضاً مدخلاً إلى جمهور واسع نسبياً، ويمارس دوراً في تكوين «الرأي العام» وكذلك التأثير في السياسات من خلال كتاباته ومواقفه. على أن الصحافة الممولة رسمياً ـ إذا كانت وسعت دائرة جمهور الشدياق وألزمته الكتابة السياسية المنتظمة ـ إلا أنها طرحت عليه بإلحاح قضية حرية التعبير. فلم يكن ليستسلم أمام مصدر التمويل السلطاني، بل سعى إلى «تنويع مصادر التمويل»، إن شئنا استخدام المصطلح الحديث الدارج في الصحافة العربية اليوم، فأخذ يستعين على مموّل بآخر. فتلقى المساعدة المالية أيضاً من باي تونس وخديوي مصر، حتى إنه يوجد ما يشير إلى أن السلطات الإنكليزية ساعدت «الجوائب» مالياً سنة ١٨٨٢، عندما كان ابنه سليم

مشرفاً عليها، مع أنه ليس من دليل على أن هذا الأخير كان يعرف مصدر التمويل الفعلي. ومهما يكن من أمر، فلم تكن الملاءمة بين هذه المصادر والمصالح المتعددة بالأمر اليسير. وقدْ جرى تعطيل الجريدة سنة ١٨٧٩ بأمر من الباب العالي لرفضها نشر بيان رسمي ضد خديوي مصر (راجع المختارات). وتوقفت نهائياً عن الصدور سنة ١٨٨٤.

في إستانبول، طرأت تحولات أساسية على فكر الشدياق ومواقفه. أصبحت نزعته التغييرية أقرب إلى الإصلاحية المتدرجة دون أن يفقد اهتمامه بقيم الحرية والعدالة الاجتماعية، كما سوف نرى. لكنه مع الوقت أصبح أكثر مرارة تجاه مجريات الأمور في السلطنة العثمانية. واضطرم في نفس الشدياق الكهل النزاع بين المصلح والناقد الساخر. بل إن سخريته وصلت حد التشاؤم والسوداوية. حتى إنه صار يدين الإنسان شرقاً وغرباً «المولود للشرّ والسوء» (حاوي، ٥٠).

قطع الشدياق مع الإصلاحية العثمانية كردة فعل على تصاعد الدعوة الطورانية ومحاولات تتريك شعوب السلطنة، واعتبرها نزعة تسلّط عنصري ولغوي على سائر القوميات. وفي عرفه أن دخول الناس في طاعة الدولة لا يوجب عليهم أن ينتسبوا بالضرورة إلى جنس الدولة. وذكّر بالسلاطين العثمانيين الأوائل الذين لم يعارضوا رعاياهم في لغتهم وجنسهم. فدعا إلى اعتماد اللغة العربية لغة رسمية في الولايات العربية، بل طالب بإلزامية تعليمها في المدارس التركية، وهو المطلب الذي تبناه الإصلاحيون العرب عشية الحرب العالمية الأولى. وعلى خلاف مصطفى كامل أو شكيب أرسلان اللذين تمسكا بالعثمانية إلى آخر حياتهما لاعتمادهما الدين أساساً للأمة، رأى الشدياق إلى اللغة كأساس للانتماء القومي. وفي مقالة كتبها سنة ١٨٧٨، تلا فعل إيمانه المدويّ باللغة العربية وبـ «الجنس» العربي.

لم يعد لهذا المنفيّ من وطن غير اللغة. واللغة صيّرت أرض العرب كلها له وطناً!

في العام ١٨٨٦، زار الشدياق مصر حيث أكرمه الوزراء والعلماء واستقبله الخديوي توفيق الأول وأثنى على جهوده في سبيل الشرق واللغة العربية. وترك لنا جرجي زيدان هذا الوصف للشدياق الشيخ: «... وقد علاه الكبر، وأحدق بحدقتيه قوس الأشياخ، واحدودب ظهره، ولكنه لم يفقد شيئاً من الانتباه أو الذكاء. وكان إلى آخر أيامه حلو الحديث طليّ العبارة، رقيق الجانب، مع ميل إلى المجون».

بعد شهور قليلة من تلك الزيارة، توفي أحمد فارس الشدياق في العشرين من أيلول/ سبتمبر ١٨٨٧ في مصيف قاضي كوي ونقل جثمانه ليدفن في لبنان في الخامس من تشرين الأول/ أكتوبر من العام نفسه.

هل عاد أحمد فارس إلى المسيحية قبل وفاته؟ هذا ما يفترضه الأب شيخو والمؤرخ يوسف إبراهيم يزبك وينفيه أنطون غطاس كرم نفياً قاطعاً (أنظر نبذته عن الشدياق في «الموسوعة الإسلامية» الطبعة الفرنسية الجديدة، الجزء السادس، ص٨٢٠). يروي يزبك، وهو من أقارب الشدياق، خبر مصالحة تمت في الأستانة بين الشدياق وابن خاله بطريرك الموارنة بولس مسعد. الثابت أن مسعد ـ الذي عارض المتصرفية وكان يطالب بعودة يوسف بك كرم ليتولى القائم مقامية المسيحية فيها ـ خرج في جولة إلى روما وباريس والأستانة في أيار/ مايو ١٨٦٧ على أثر خلاف حاد مع المتصرف داوود باشا، الذي كان يصر على حق المتصرّف في تثبيت البطريرك والمطارنة الموارنة في مناصبهم. ويبدو أن مسعد اكتشف في روما وباريس أن المتصرفية قائمة لا محالة، فصار دأبه إقناع العاصمتين بتعيين فرانكو باشا متصرفاً على جبل لبنان. في الأستانة، سعى مسعد إلى الحصول على التكريس مباشرة من السلطان بدلاً من متصرفه في جبل لبنان. فكان له ما أراد، فحظي بمقابلة السلطان الذي منحه وساماً رفيعاً فيما جدّد له البطريرك الطاعة. وأما الباقي عن زيارة بولس مسعد إلى الأستانة، فالعهدة فيه على الراوي ـ يزبك ـ الذي يقول إن فارس هو الذي بذل المسعى لدى الباب العالي لاستقبال مسعد. وإنه في اللقاء بين الشدياق ومسعد، إعترف له هذا الأخير أنه لم يوافق البطريرك جبيش على اضطهاده لأخيه أسعد، فقال له فارس إذّاك: «لن أخجل بعد الآن، يا ابن خالي، أن أكون مسيحياً مارونياً» (رسائل مارون عبود، ص٤٢ ـ ٤٣). أما الأب لويس شيخو فيذهب إلى أن الشدياق قد مات مسيحياً كاثوليكياً. ويروي نقلاً عن أحد أنسبائه، الشيخ ظاهر الشدياق، أن فارس اعترف بخطاياه قبل وفاته لأحد كهنة الأرمن، وقد شهد على ذلك خليل أفندي يعقوب الذي حضر وفاته (شفيق جبري، ص٥١ ـ٥٢).

هتك المحرمات

«الساق على الساق» هو أولاً وأخيراً، وبين بين، كتاب في الحرية، بل هو كتاب ـ حرية: حرية المعتقد وحرية الهزل. حرية الملاحظة وحرية السخرية. حرية الخيال وحرية الغرائز. حرية الفضول وحرية في الأسلبة إلى حد الهلوسة. حرية الجسد وحرية اللغة. حرية الرفض إلى درجة الوقاحة والإباحة حتى البذاءة... فيه يبلغ الشدياق ذروة إبداعه اللغوي والأدبي بمقدار ما يبلغ ذروة الجرأة والمقدرة على التصدي لثلاثة محرّمات: الدين، الثورة الاجتماعية، والمرأة والجنس.

في «الساق»، يبلغ الشدياق في نقده للدين المسيحي، وللدين بعامة، مبلغاً لا يجاريه فيه أحد بين مجايليه. فهو إذ يقطع مع البروتستانتية بعد قطيعته مع الكاثوليكية، يصل إلى التشكيك في الماورائيات كلها. ومنظوره في هذا الأمر يختلط فيه الحسي والعقلي على ما في ذلك من تنافر. فهو على حد قول مارون عبود لم يكن «يعنيه من هذا الوجود إلا ما تدركه الحواس. أما وراء الطبيعة فيرى البحث فيه تهليساً ومهارشة... لا يؤمن بالوحي ويخطّىء ما لا يسلّم به العقل». العقل جعل الشدياق لا يستقر على إيمان أو معتقد، وتغليبه الحواس قرّبه من المادية ومن مبدأ اللذة. حتى إن خليل حاوي يرى فيه ملحداً متستراً.

على أن همّ الشدياق ظل منصباً على موقع الدين ودوره في السياسة والاجتماع. والمدخل إلى آرائه في تلك الفترة من تطوره الفكري، يكمن في سجاله مع البطريرك الماروني حبيش في صدد مسألة أخيه أسعد، الذي يثير فيه السؤال حول السلطة التي يحق لها محاسبة أخيه على آرائه. فينفي حق البطريرك في ذلك إذ ليس له سلطان ديني أو مدني عليه. فأما السلطان المدني، يقول فارس، فهو للسلطان العثماني. و«أما الدين فإن السيد المسيح ورُسُله لم يأمروا بسجن من كان يخالف كلامهم وإن كانوا يعتزلونهم فقط. ولو كان دين النصارى نشأ على هذه القساوة والوحشية التي اتصفتم بها... لما آمن به أحد...» ويردف قائلاً: «... وهَبْ أن أخي حاور في الدين وناظر وقال... إنكم على ضلال فليس لكم أن تميتوه بسبب هذا، وإنما كان يجب عليكم أن تنقضوا أدلته وتدحضوا حججه بالكلام أو الكتابة إذا أنزلتموه منزلة عالم تخشون تبعته... وكأني بكم معاشر السفهاء تقولون إن إهلاك نفس واحدة لسلامة نفوس كثيرة محمدة يندب إليها. ولكن لو كان لكم بصيرة ورشد لعلمتم أن الاضطهاد والإجبار على شيء لا يزيد المضطهَد وشيعته إلا كلفاً بما اضطهد عليه. ولا سيما إذا علم من نفسه أنه على حق وأن خصمه القادر له على ضلال...» (الساق، ص١٨٨).

تأسيساً على هذه المطالعة الرائعة دفاعاً عن حرية الرأي والتعبير وعن الفصل بين السلطتين الزمنية والدينية، قامت نظرة الشدياق على الآتي:

أولاً: الدفاع العنيد عن حرية المعتقد وعن الحوار سبيلاً إلى حل الخلافات المعتقدية والمذهبية.

ثانياً: الحث عن نبذ التفرقة المذهبية والدينية وعلى بناء الألفة والتآخي بين عناصر الوطن الواحد، على الرغم من اختلاف الآراء بين الديانات.

ثالثاً: الاعتقاد بأن الدين شأن فردي لا يصلح أساساً لتكوين الأمم أو بناء الأوطان أو تأسيس الدول، جرياً على القول: «الدين لله والوطن للجميع».

رابعاً: ضرورة فصل الدين عن الدولة وبسط الدولة لسلطتها وسيادتها على كافة المؤسسات بما فيها المؤسسات الدينية. وإن يكن يتوجب على كل دولة، في المقابل، أن تستلهم الديانات كمصدر للعدل والأخلاق.

خامساً: إن عداء ثابتاً ونقداً مقذعاً لرجال الدين، مسيحيين ومسلمين، والمسيحيون منهم خصوصاً، يخترق كل كتابات أحمد فارس الشدياق، وقد عبّر عن نفسه بالاحتجاج على الامتيازات والسلطات التي يتمتعون بها وتحميلهم المسؤولية عن تغذية النعرات والنزاعات المذهبية والدينية، وفضحه سلوك العديد منهم.



انتقد عادة تقبيل أيدي رجال الدين





مدرسة الجاحظ

إذاً لم يكن الشدياق فيلسوفاً في الماورائيات، بل صاحب أفكار في الدين، وكذلك لم يكن مفكراً بل كاتباً وناقداً اجتماعياً، أحيا في هذا الفن المدرسة الجاحظية بشقيها، الوصف والسخرية معاً. فلم يسلم أحد أو ظاهرة أو تقليد أو عادة اجتماعية في الشرق من نقده المقذع.

إنتقد المناصب والثروات المتوارثة وسخر من الألقاب التي قال فيها: «إنها هنة ناتئة أو علاوة زائدة متدلية تُناط بكونية الإنسان... وإنما هي خرقة تستر عورة الاسم الذي أطلق على المُسمّى وهي غير محيطة فيه ولا مكفوفة ولا مشرعة ولا ملفوفة بل هي كالبطاقة شدّت إلى لابسها ليُعرف بها سعره...». هاجم امتيازات الحكام والمقاطعجيين والأغنياء فكتب: «إن رأس الفقير ليس بأضيق ولا أصغر من رأس الأمير، وإن يكن هذا أكبر عمامة منه وأغلظ قذالاً». واستنكر عيش القلة المتبطلة على حساب جهد وكدح الكثرة. دان الرقيق واستخدام خدم البيوت. وكشف ما للمال من دور في تشويه وإفساد العلاقات الإنسانية، حتى إنه رأى أنه يعطّل قدرة الغني على الحب. وشرّح مفاصل الاستبداد وبيّن كيف أن حتى الجسم نفسه ينهدّ من نتائج الظلم: «وعندي أن أعظم أسباب الشّيْب في الأصل هو الهَمّ والخوف من ظلم الولاة وذوي الإمرة» (الواسطة، ص ١٠٥). وسخر من طفيلية رجال الدين والنفاق الأخلاقي للعديد منهم. ولاحظ تكاثر الكنائس في الجبل اللبناني على حساب المدارس. واتهم رجال الدين والدنيا بأنهم يحرمون الرعية عن قصد من العلم لدوام سيطرتهم عليهم. وتناول بالنقد القاسي العديد من العادات والتقاليد الاجتماعية، من تقبيل أيدي رجال الدين وأصحاب المناصب في الجبل اللبناني إلى عادة رؤية البصيرة (دم البكر) في مصر... إلخ.

الشدياق المراقب للحياة الاجتماعية في الغرب، فرضت عليه ظروفه المعيشية والمهنية الإقامة في أماكن لم يسكنها عادة أمثاله من الرحالين أو المبعوثين العرب. فسكن الريف وأحياء المدن المتواضعة أو الفقيرة. ولم يتح له ذلك فرصة مشاهدة ووصف ما لم يشاهده سواه وحسب، بل إنه كان أيضاً مؤهلاً بالطبع والتجربة الشخصيين لأن يتجاوز الوصف إلى البحث عما وراء الظواهر من أسباب وعلاقات وعوامل. وقد استعان على ذلك بتاريخ الشعوب التي وصفها ولجأ إلى الإحصائيات لتدعيم أبحاثه وإغنائها.

بؤساء لندن والاشتراكية

من هنا، إنه في مراقبته للحياة في الغرب لم يكن ليسمح لوهج الحضارة والتقدم والحرية والديموقراطية بأن تحجب ما يحمله المجتمع الصناعي من فقر ومظالم بل ومآسٍ اجتماعية. وأشد ما أثار استغرابه أن يجد فلاحي إنكلترا أشقى حالاً وأفقر من فلاحي بلادنا، بل هو الفاهم «أشقى خلق الله» قاطبة:

«أنظر إلى أهل هذه القرى التي حولنا وأمعن النظر فيها تجدهم لا فرق بينهم وبين الهمج. يذهب الفلاح منهم في الغداة إلى الكد والتعب ثم يأتي بيته مساء فلا يرى أحداً من خلق الله ولا يراه أحد. فيرقد في العشاء ثم يبكر لما كان فيه وهلم جراً. فهو كالآلة التي تدور مداراً محتقناً فلا في دورانها لها حظ وفوز ولا في وقفها راحة» (الساق، ص ٥٩١).

في تنقيبه عن الأسباب، يكتشف الشدياق أن شقاء الفلاحين عائد إلى احتكار «الأمراء والأشراف» للأرض ويحتسب أن عدد ملاّك الأرض في الجزيرة لا يتجاوز ستين ألف أسرة.

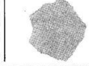
وفي معرض وصفه أوضاع العمال والصنّاع، تكتمل عنده صورة استغلال الإنسان للإنسان بما هو حجر الزاوية للحضارة الغربية، بل لكل حضارة: «فإذا دخلت قصور الملوك وطفت في أسواق المدن وعاينت ما فيها من الصنائع البديعة والتحف العجيبة والآلات الظريفة والفرش النفيس والثياب الفاخرة والأواني المحكمة ولا سيما مدينة لندن، علمت أن صنّاعها هم القائمون بالدنيا وهم منها محرومون. فإن دأب الصانع كدأب الفلاح من جهة إنه يشقى ويكد النهار كله ولا كله ولا حظّ له في الليل سوى إغماض عينيه» (الساق، ص ٥٩٢).

واكتشاف الاستغلال يستدعي عنده اتخاذ موقف، فيطلق صيحة الغضب والاستنكار: «كيف بُني هذا العالم على الفساد؟ كيف يشقى ألف رجل بل ألفان ليسعد رجل واحد؟ وأي رجل! فقد يكون له قلب ولا رحمة. ويدان ولا عمل. ورأس ولا رشد ولا نهيّة» (الساق، ص٥٩٥).

هكذا، بثقب نظر نادر ودقة ملاحظة استثنائية وحساسية متوثبة أبداً ضد كل تجليات التمييز والظلم، يكتب الشدياق في «الساق» كما في «كشف المخبا» صفحات خليقة بأن تُعدّ من روائع الأدب الاجتماعي العالمي. لدى المقارنة مثلاً بين كتاباته في هذا المجال وبين وصف أنجلز لظروف معيشة الطبقة العاملة البريطانية، ليس يصعب أن نتبيّن تفوّق الشدياق بلا منازع في هذا اللون من الكتابة. فهو يصف أحياء لندن الفقيرة وبؤس الشروط المعيشية والسكنية والصحية فيها وتجاور الإدقاع مع البذخ في المدينة الواحدة، بل بين الحي والآخر - فيقول إن المسافة بين الجنة وجهنم على الأرض أقرب منها في الآخرة. ويلاحظ ما للفقر من دور في المآسي الاجتماعية المختلفة من الجرائم وحوادث الانتحار إلى انتشار البغاء بين المراهقات وتكاثر حوادث الإجهاض بينهن:

«وكم لعمري من بنت حبلت أول مرة من مبادىء شوطها في ميدان العهر. ثم أسقطت جنينها خوف الفقر. وإن منهن لمن تلد في طرق المدينة في ليالي الشتاء الباردة لعدم مأوى لها أو إنها تبيت مع بنت أخرى على فراش واحدة، وهي عادة

غلّب التعبير القرآني على ترجمته للكتاب المقدس فأسقطت الكنيسة الترجمة!



مستفيضة في لندن. وذلك لعدم قدرتها على أن تستقل بفراش وكِنّ» (الساق، ص٥٩٥).

إلى ذلك، يدحض الشدياق زعم الأغنياء بأن تحسين حالة الفقيرة تؤدي به إلى البَطَر ويحذّرهم من ثورة «طريقة الاشتراك»، وهي ترجمته الأولى لكلمة socialisme. ويساجل من وجه آخر ضد الإحسان وضد المسلَّمة الدينية التي تنسب إلى الفقر فضائل وحسنات تدعو إلى تمجيدها أو المحافظة عليها.

في باريس، منتصف القرن التاسع عشر، كان فارس الشدياق، الثائر في بلاده ضد المقاطعجيين والإكليروس، أول عربي يعتنق المذهب الاشتراكي ويذهب به إلى أبعد حدود الالتزام. وإن لم يكن ليتصوّر عالماً بلا فقراء وأغنياء، إلا أنه يكشف كيف تتولد النقمة والصراع من الاستغلال ومن الامتيازات الطبقية التي يستدعيها، فيصف الغني وهو «يأكل لقمته مغمّسة بدعاء الفقير عليه». ويخلص إلى أن حاجة الغني إلى الفقير أكبر من حاجة الفقير إلى الغني، وأن دولة الفقراء - أي الفلاحين والصنّاع - أقرب إلى الواقعية وإلى الحق من دولة الأغنياء. فتصل «شطحاته الثورية»، حسب تعبير عماد الصلح، إلى حدود التبشير بالثورة الاشتراكية (الصلح، ص٢٠٩).

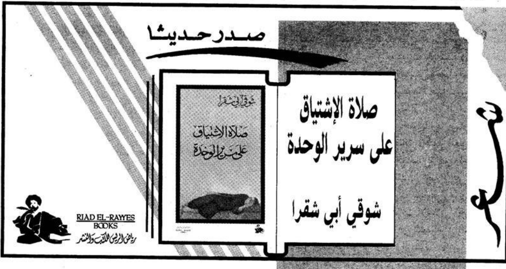
ومهما يكن من استعداد الشدياق بحكم المزاج والتجربة لمثل هذه الأفكار، فلا بد أنه اطلع على أفكار المدارس الاشتراكية التي كانت سائدة في فرنسا خلال إقامته فيها. ويبدو لنا أن اشتراكيته قريبة بنوع خاص من أفكار أتباع سان سيمون (١٧٧٩ - ١٨٦٤)، وبخاصة كما تبلورت في كتابات تلميذه بروسبير آنفانتان (١٨٩٦ - ١٨٦٤). ولا يُستبعد أن يكون الشدياق التقى السان سيمونيين خلال زيارتهم الشهيرة لمصر (١٨٣٣ - ١٨٣٦) حيث سعوا لإقناع الخديوي بشق قناة السويس. وقد ركّز السان سيمونيون على رفض امتيازات الولادة ودعوا إلى إلغاء الإرث والفائدة على رأس المال. وإذا كانوا لم يصلوا إلى حد الدعوة إلى إلغاء الملكية الفردية، إلا أنهم لم يعتبروها مؤسسة غير قابلة للتحول أو التعديل. وأفكار الشدياق تقارب أفكار السان سيمونيين، بخاصة فيما يتعلق بفكرتين محوريتين: الأولى هي تركيزهم على العمل، والعمل الصناعي بخاصة. وأما الفكرة الثانية فهي دعوتهم إلى تحرر المرأة. وكان سان سيمون قد كتب أن مبدأ الفرد الاجتماعي هو الزوج (الرجل - المرأة). أما آنفانتان فقد دعا إلى التحرير الكامل للمرأة، بما هو قاعدة كل تقدم، وإعادة الاعتبار للجسد والرغبات.

الشدياق يتحول إلى امرأة!

«الساق على الساق» كتاب عن النساء، مهدى إلى النساء بهذه الكلمات الأنيقة: «زخرف الكون... وعَلَق القلب... وروح الروح... وجنّة الجنان... وصفاء الدم ولذة الحواس». يقول صاحبه إنه توخى من كتابه «إبراز غرائب اللغة وذكر محامد النساء».

اللغة والمرأة. كل القصة هنا.

عرّى الشدياق اللغة العربية وهذه التعرية للغة، كم أبرزت غرائبها! فله نستطرد، كي تتوازن المعادلة، فنقول إن الشدياق «يذكر محامد» المرأة بتعريتها؟ تلك هي الدرجة صفر من



أحيا الشدياق الأدب الجنسي عند العرب

القول. فالحال أن الذي يتعرى هو الكاتب نفسه. فهو لا يكتفي بتدبيج فصل في الحضّ على التعري بل يتعرى هو نفسه: يخلع ذكوريته لكي يتعرف إلى المرأة ويصير امرأة ليكتب عنها. في منتصف القرن التاسع عشر، قبل عقود وعقود من تاريخ إطلاق الحركة النسوية الغربية الدعوة للرجال إلى اكتشاف أو استظهار الأنثى فيهم، كتب فارس الشدياق أنه، خلال تأليفه «الساق على الساق»، «كأنه عاش برهة من الدهر امرأة».

والكتاب يقرأ من عنوانه. الساق على الساق هي الوضعية التي يتخذها الراوي أو الحكواتي ليروي قصصه وهي التفاف الساق على الساق في العملية الجنسية. الرواية والجنس. اللغة والجسد. فـ«الساق» رحلة استكشافية لرجل شرقي في عالم المرأة، تتنازعه فيها غريزتان: الفضول والذكورية. فكان على الفضول أن يتغلب على الذكورية ليستطيع الشدياق كتابة نصه هذا، وكان على الرجل أن يصير امرأة ليخوض الرحلة! فإذا الحوارات الشهيرة بين الفارياقية والفارياق تمس كل ما هو معيش وحي وحميم وعميق وحقيقي في العلاقة بين رجل وامرأة، ولا يكتفي الشدياق في تلك الحوارات بأن يعطي الكلام للمرأة، يصير هو المرأة والرجل معاً. وليس المهم التكهن ما إذا كان في تلك الحوارات ما قد جرى فعلاً بين المؤلف وزوجته أو ما إذا كانت كلها أو بعضها ضرباً من التخييل الأدبي، فالأمران سيّان من حيث متعتها والفتنة.

في «الساق» أحيا فارس الشدياق الأدب الجنسي عند العرب. يقص فيه القصص الجنسي الحديث، من أصفى الكلام على الحب إلى تعداد أسماء مناديل الحيض. ويروي مآسي النساء العاميات مع الجنس في باريس (البغاء والإجهاض والأمراض). كما يروي العادات الجنسية للخاصة، نساء ورجالاً وشيوخاً. ومن قصص القسيسين الفاضحة، وهو موضوعه الأثير، ينقلك إلى تعداد فنون مومسات باريس. وإلى القصص الجنسي، ينضاف شغل المؤلف على اللغة، يستنطقها جداول لامتناهية من المفردات والتسميات لحالات العشق والأحاسيس المختلفة وأسماء الأعضاء وأنواع الجماع. إلى أن ينجدل القصّ باللغة عبر الحوارات بين المرأة والرجل (الزوجين). وفيها كلها، يعزف الشدياق كل التقاسيم الممكنة في مقام العلاقة المتوترة والرائعة بين اللغة والجسد.

في واحد من تلك الحوارات بين الجسد واللغة، يسرف الفارياق في وصف النهدين فتستوقفه الفارياقية: «لو جئت بكلمة تدل على التقامهما لكانت خيراً من كثير من هذه الصفات...»، فيعترف الفارياق بأنه لم يعثر بعد على الكلمة المناسبة في القاموس! (الساق، ص٤٣٩). هو الجسد يحاسب اللغة. يطلب الكلمة/ الفعل، واللغة لا تقدّم له إلا الكلمة/ الوصف. يا لذكورية اللغة!! كم هي بحاجة إلى تأنيث!! والحصيلة هي هذا التقلّب بين متعة النصّ ولغة الجسد، فماذا لو أن رولان بارت يكتشف «جسد النص المحقّق» عند أحمد فارس الشدياق!

في حوار آخر، تجد الدهشة الساذجة عند الرجل تواجهها بداهة المرأة: «- أصدقيني فيما تقولين هل لذة المرأة حين تنظر إلى جسم الرجل كلذة الرجل حين ينظر إلى جسم المرأة؟ قالت هما سيّان ولعلّ الأول أعظم» (الساق، ص ٤٣٨). فأي رجل لم يخطر في باله هذا السؤال، تجرأ على طرحه أم لم يتجرأ؟

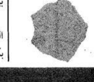
لكن الذَكر، في الحوارات، يلعب أحياناً كثيرة على الكلمات فيما الأنثى تطالب بحق: «- قلتُ ما أعجل النساء. قالت وما أحبهن للإبطاء» (الساق، ص٥٠١).

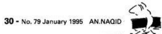
حق المرأة في اللذة

الحق في اللذة.

هنا الجديد، كل الجديد في تناول الشدياق لقضية المرأة، في عصره كما في زمننا الحاضر. إنه يطرح مشكلة المرأة الشرقية من منظار الغريزة بين الحرية والكبت، حسب الملاحظة الجريئة لعماد الصلح. فقد كانت «الغريزة الجنسية عنده ملاك الحياة»، كما كتب مارون عبود. طبعاً كان أحمد فارس سبّاقاً بأشواط في موضوع المرأة عندما قال أنْ «لا نهضة للشرق إلا بنهضة المرأة». وخلافاً للطهطاوي وقاسم أمين والبستاني الداعين إلى امرأة مثالية انطوائية، لكنها متعلمة، فقد دعا الشدياق إلى مساواة المرأة بالرجل، خاصة من خلال التعليم والعمل. وحمّل الرجل مسؤولية خاصة في تعليم المرأة وعملها. ودعا إلى أن تقوم باختيار زوجها وأن تتمتع بحق متساوٍ في الطلاق. هذه كلها ستجدها عند الشدياق. على أن أهم ما ستجده عنده هو دعوته إلى تحرر المرأة، وليس مجرد دفاعه، المتقدم على زمانه، عن حقوقها وعن مساواتها بالرجل.

وقوام هذا التحرر هو في إعادة الاعتبار للغريزة الجنسية وتحريرها من أثقال العادات والتقاليد المتراكمة واحترام الحق في اللذة للمرأة، كما للرجل. ذلك أن احترام هذا الحق ورفض التمييز فيه هو محكّ كل ادعاءات المساواة الأخرى. والشدياق هنا في تواصل عميق مع التراث الإسلامي الحي وفي تضاد حاد مع الطهرانية الإسلاموية التي شهدناها في القرن الأخير. أليس هذا هو ما أقره وأكده الرسول، عندما اشترط على الرجل، لدى ممارسته العزل خلال الجماع، أن يستأذن المرأة،





الحرة أقله، إحتراماً لحقها في اللذة؟

ثم إن احترام حق المرأة في اللذة هو ذروة الاحترام لها. وهو، بلا أدنى مفارقة، على طرفي نقيض مع النظر إليها والتصرّف حيالها بما هي أداة جنسية. ولم يكن الشدياق بغافل عن هذا، بل على العكس، ففي سجاله ضد عزلة النساء ومنع الاختلاط عليهن، يرى في ذلك التقليد تكريساً للتعامل معهن على أنهن مجرد أدوات جنسية فيتساءل مستهجناً: «أية امرأة ترضى أن تقعد في بيتها كالفَرَس المسرج المُعد للركوب وهي محرومة من معاشرة الناس؟» (الساق، ص٤٥٩).

قد يكون على مقدار من الأهمية أن نتوقف هنا عند أثر التجربة الشخصية في كتابة الشدياق في المسألة النسوانية، خاصة أن بعض كاتبي سيرته يروون حادثة ينسبون إليها الأثر البالغ في موقفه من المرأة والجنس. نقصد ما يقال عن «خيانة» زوجته له في مالطة بينما هو مسافر في إنكلترا. لسنا نستطيع أن نتبيّن، مما هو متوافر من مصادر. ما إذا كانت الحادثة وقعت فعلاً أم لا[٧]. وما إذا كانت الظنون والشكوك في صدد خيانة الزوجة قد ساورت فعلاً الشدياق/ الزوج أم أنها مجرد تخييل أدبي من عنديات الشدياق/ الكاتب. لكن الذي في وسعنا أن ندركه ونقدّره حق قدره يتلخص في هذا: على فرض أن حادثة «الخيانة الزوجية» قد وقعت، فالذي يستدعي الإعجاب هو ما يصنع الشدياق من تجربته هذه إن في أدبه أو في موقفه من المرأة!

في الحوارات الشيّقة التي يتبادلانها، يطاول الزوجان حب الزوج غير زوجته وحب الزوجة غير زوجها (ذلك أن الشدياق يرفض استخدام تعبير «الخيانة الزوجية»). وتهدّد الزوجة الزوج المقبل على سفر بأن تعامله بالمثل إنْ هو شطح. ويتطرقان إلى حق أو إمكان أن تتزوج المرأة أو أن تعاشر عدة رجال، مع أن المرأة تؤكد أنها ليست تجد اللذة إلا في الحلال... على أن الأهم من هذا استنكار الفارياقية، بتواطؤ بيّن من الفارياق، لمحاسبة المرأة المتزوجة ومدانيتها عندما تحب غير زوجها في حين يُعذر الرجل إذا هو فعل، بل يُلقى باللوم كله على المرأة على فعلة الزوج، بحجة أنها ليست تناسبه شكلاً وسلوكاً. حتى إن الفارياقية تقول إن للمرأة أسباباً تدفعها إلى أن تحب غير زوجها أكثر مما للرجل. وتذكر منها إهمال الرجل وعدم قيامه «بوفاء حق زوجته». والحق الذي تتحدث عنه الفارياقية هنا هو حق الزوجة في اللذة، والمرجع في ذلك هو اللغة، أيضاً وأيضاً، فتتساءل: «أليس أن صاحب القاموس [تعني الفيروزأبادي] الذي تستشهد بكلامه في كل مشكل نسواني قد قال الرجل هو الكثير الجماع. فإذا كان الزوج غير رجل فأنّى له أن يجوز عنده امرأة لا يؤدي لها حقها؟» (أنظر الساق، ص٥٠٢ ـ ٥٠٥).

حوار الشرق والغرب

يتميز الشدياق دون سائر الرحالين والنهضويين العرب بمنظوره المتوازن إلى الغرب. ونؤثر القول منظوره الجدلي، ذلك الذي يرفض كل نوع من أنواع التنميط فيقيم علاقات ومقارنات وحوارات بين الشرق والغرب ويحكّم ملكة النقد في الاثنين معاً، فيستظهر السلبيات والإيجابيات في كليهما. وهو منظور يجانب تحويل الشرق والغرب إلى جوهرين أصليين أو ثابتين يجري التماهي أو المجابهة بينهما. فالكاتب الصادر عن شرق يعيشه ويتصوره متعدداً ومتناقضاً، وهو يرى إلى الغرب على النحو نفسه. يظهر ذلك أول ما يظهر في الوصف. فلم يكن لذهن ثاقب كذهن الشدياق ودقة ملاحظته الاجتماعية الخارقة وحسه المرهف للتراتب الاجتماعي والتمييز أن يفوته كل تركيب وتعقيد المجتمعين البريطاني والفرنسي. يتحدث عن الأمن المستتب وحرمة البيوت تجاه الشرطة وعدم خوف المواطنين من رجالها، بمقدار ما يتحدث عن قطاعة الجرائم التي يرتكبها أولئك المواطنون. ويلاحظ أن الأوروبيين لا يسألون الإنسان في أصله وفصله وملّته، كما هو الحال في بلادنا، لكنه يفضّل الألفة والتضامن والضيافة والكرم في بلادنا على ما تورثه الفردية من الوحدة والعزلة والأنانية في الغرب. ويصف أهم الاختراعات العلمية بمثل ما يصف عادات الغربيين في التطيّر والسحر والشعوذة. وبقدر ما هو معجب بالمساواة والتكافؤ بين المواطنين، إلا أنه عميق الملاحظة لجمود ومتانة التراتب الاجتماعي لدى الإنكليز خاصة، فيعلق على ذلك قائلاً: «فكأن ترتيب أصناف الناس عندهم بمنزلة ترتيب أعضاء الجسد. بمعنى أن لكل عضو خاصية ووظيفة لا يتعداها ولا تتعداه». وفي مجال المقارنة بين الفرنسيين والإنكليز، يلاحظ ما للأخيرين من احترام للمناصب في مقابل إيثار الأولين للجدارة. وفي حين تجده منحازاً إلى حقوق الفقراء إلا أنه يبدو شديد الإعجاب بخاصة الإنكليز وبتميّزهم عن العامة من حيث الأخلاق والسلوك.

على أن هذه المقارنات ليست متوازية. إزاء الغرب، والغربيين، يطلق الشدياق صيحة تمنٍّ: «يا ليت شعري متى نصير نحن ولد آدم بشراً كهؤلاء البشر؟». ويردفها مباشرة بتعيين عنصر حاسم من عناصر النقل التي يقترحها: «ومتى نعرف الحقوق الواجبة لنا وعلينا؟» (أوروبا، ص١٥١). فلا صيحة التمني هذه دعوة إلى التماهي ولا هي تشجيع على استصغار أو احتقار الذات، بل بالعكس.

يمكن النظر إلى كل ما كتبه الشدياق عن الغرب على أنه محاولات متعددة لمقاربة موضوع واحد: ما هو التمدن؟ وفي رأس شروط التمدن وتميُّز الغرب، يضع الشدياق العمل. فيرى إليه على أنه خاصة أس من خواص الحياة، إذ «لا لذة في العيش إلا في العمل»(كنز الرغائب، ص ١٣٤). ويركّز على ما للعمل عند الغربيين من قيمة وأهمية، مهما كان وضيعاً، وعلى تحصيلهم المعاش لتأمين شيخوختهم، وبالتالي سعيهم نحو المستقبل أكثر من الحاضر. وعكساً، يرى في غياب قيمة العمل والصناعة العقبة الأبرز في وجه من يريد بلوغ التمدن، إذ «يكون التمدن عند الذين ليس عندهم صنائع أنكى وأضرّ وأدهى وأمرّ».

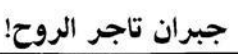
وخلافاً لكثيرين آنذاك والآن، لا يرى الشدياق أن التمدن يكمن في سكنى المدن، ولا في العلم بذاته فـ«العلم بلا عمل مثل الشجرة بلا ثمر ومثل النهر بلا ماء». وهو ينبّه من خطر النظر إلى إتقان لغة أجنبية على أنه علامة تمدن بذاته. بل إنه يذهب إلى حد القول إن التعليم قد يكون أحياناً عقبة أمام إتقان صنعة معينة، إذ قد يدفع العلم بصاحبه إلى التبطّل أو احتقار العمل.

إلى قيمة العمل يضيف الشدياق قيمة الوقت كشرط آخر من شروط التمدن، ناعياً إضاعته وتبديده في الحياة الشرقية. والقيمتان وثيقتا التلازم لارتباطهما معاً بالمستقبل وبفكرة التقدم. بهذا المعنى، يتفارق الشدياق مع القسم الأكبر من النهضويين في المكانة النسبية التي يوليها للتربية وبابتعاده شبه الكامل عن الفكرة النخبوية التي يقوم عليها المشروع النهضوي العربي: نقل النخبة المتعلمة العلم والمعرفة والوعي إلى شعب مصاب بالثالوث الشهير: «الجهل والفقر والمرض».

من هنا يبدو أن إعجاب الشدياق بالغرب هو إعجاب اجتماعي - ثقافي - قيمي أكثر منه تقني - تربوي. فهو إذ لا ينكر أهمية العلم والاكتشافات العلمية - بل يكتب صفحات غنية في وصف التلغراف وتحقيقات مدعومة بالأرقام عن تطو

«لِمَ نشتري من الإفرنج الخزّ والمتاع ولا نشتري منهم العلم والأدب»؟

إنارة المدن بواسطة الغاز ـ إلا أنه يولي الأهمية الأكبر لسيادة قيم ثقافية ـ اجتماعية معينة. فلو طرحنا على الشدياق السؤال النهضوي بامتياز، المطروح من رفاعة الطهطاوي إلى شكيب أرسلان: لماذا تأخر المسلمون وتقدّم الغرب؟ لأجاب: العمل والوقت! ولأردف مقيماً الصلة بين التأخر والتقدم: «فأنت ترى أن تكاسل المسلمين في أمور المعاش صار سبباً في غنى النصارى وراحتهم» (كنز الرغائب، ص١١٤).



جبران تاجر الروح!

بهذا المعنى، يختلف الشدياق اختلافاً جذرياً عن الرومنطيقيين، على الأقل من حيث رفضه الفرار من الحضارة الصناعية إلى عوالم أخرى، طبيعية كانت أم روحانية. قارنه مثلاً بجبران خليل جبران الذي يستخف بالاختراعات والاكتشافات، ويعتبرها بمثابة ألعاب يتسلى بها العقل في مناخ من الملل. فجبران، الذي يعرّف الشرق تعريفاً روحانياً، يرى إلى الغرب على أنه جوهر مادي ـ علمي تكنولوجي. فالمتنبىء اللبناني يتكهن بانهيار المدن ويرى أن الحضارة عبث، وعبث كل ما فيها. فيجاهر بكرهه لـ«أحصنة العلم النارية»، ويدين «جحيم الآلة»، ويحلم بتدمير الطائرات ليترك «روح الإنسان المجنحة تحلّق في الأعالي اللامرئية» (أنظر حاوي، ٢٧٩ ـ ٢٨١. الذي يُقارن بين رؤية جبران المنمطة البدائية هذه وبين تقدير الشدياق الحيوي للحياة في الغرب).

ولو شئنا الاستعارة لقلنا إن جبران، الذي عاش القسم الأكبر من حياته وأنتج معظم نتاجه الأدبي في الغرب، يبيع الغرب من بضاعة الشرق الروحية، مثلما تاجر «الكَشّة» اللبناني يطوف في الحواضر الأميركية «ويكاري» على السجاد وخشب الأرز والأنسجة وأشياء الشرق الأخرى. وهذه مدرسة في تعيين وجهة الجهد الأدبي والفكري تكاثر أتباعها اليوم.

ولا بد من الاستدراك بالقول أن هذا الحكم على جبران ليس ينفي حقيقة أنه كان داعية إصلاح ووحدة وتغيير في الشرق. لكنه يعيّن المنظور الذي منه رأى إلى الغرب. أما الشدياق، فليس دأبه أن يبيع الغرب بضاعة ما. إنما كاد همه يتلخص في المساهمة في توفير الوعي والوسائل من أجل نهضة شعوب الشرق. والذي يدهشه هو نمط التبادل الجزئي والمنقوص وغير المتكافىء مع الغرب. فيثير السؤال الذي لا يزال يؤرق الكثيرين في زمننا الحاضر حول الانفتاح على بضاعة الغرب والانغلاق على أفكاره باسم «الخصوصية» ورفض «الأفكار المستوردة». فيتوجه إلى أبناء قومه، وإلى أغنيائهم بخاصة. بهذا السؤال الفاضح: «فلِمَ تشتري من الإفرنج الخزّ والمتاع، ولا تشتري منهم العلم والحكمة والأدب؟».

مقارنة ثانية تفيد في المزيد من استظهار تميّز الشدياق هي التي يمكن إجراؤها بينه وبين رحالة ونهضوي آخر سبقه إلى الغرب هو رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣). بين زيارة الطهطاوي إلى باريس (١٨٢٦ ـ ١٨٣١) وزيارة الشدياق (١٨٥٥ ـ ١٨٥٧) أكثر من ربع قرن وثورتان. والأحداث التي شاهدها كل منهما لا بد أنها تركت أثراً بيّناً على نظرة واحدهما والآخر. فالأول غادر باريس على أثر ثورة ١٨٣١ ضد الملكية ووصفها في «تخليص الإبريز في وصف باريز» (١٨٣٤) ومع أنه نعتها بالـ«فتنة»، إلا أنه لم يخف تعاطفه مع حزب «الحرية» في وجه حزب «الملكية».

ولعل الأهم في المقارنة بين الرجلين هو محاولة تحديد الموقع والتجربة اللذين نظر منهما كل وحد إلى الغرب. كان الطهطاوي الأزهري موظفاً في الدولة المصرية عهد محمد علي وإماماً لبعثة بلاده التعليمية إلى فرنسا. فكان منظوره مشدوداً إلى مشروع بناء الدولة المصرية الحديثة. فكانت معظم محطات إعجابه تدور مدار الدولة والسلطة في فرنسا: الدستور الجمهوري، وبخاصة المساواة بين المواطنين وتكافؤ الفرص في تحصيلهم العلم، ودولة القانون وحكم المؤسسات والتوازن بين السلطات.. إلخ. إلى هذا، فقد أولى الطهطاوي أهمية حاسمة للتربية والعلوم. وإذا كان لم يبخس الاقتصاد حقه، إلا أنه يمكن القول، دونما قسر للمصطلحات الحديثة، إنه كان في كتابه «تخليص الإبريز» رأسمالياً ليبرالياً في الاقتصاد، كما كان جمهورياً ليبرالياً في السياسة. وإذ هو يعطي الصناعة مكانتها في التمدن، ولا يغفل دور العمل، إلا أنه لا يولي هذا الأخير الدور المركزي الذي تجده عند الشدياق. ثم إن الطهطاوي يعالج سلبيات الرأسمالية من زاوية الاقتصاد ـ لا من زاوية المجتمع ـ ومن منظار حرية التبادل. فلا تتجاوز ملاحظاته السلبية بأي حال أسس ومسلّمات الرأسمالية عينها فتجده ينتقد الربا ويلاحظ حدة المنافسة على الربح بين الرأسماليين ويركّز في مضار تلك المنافسة على ما ينتج منها من الإفلاسات وما شابه.

أما الشدياق اللامنتمي، الثائر، الناقد الاجتماعي، الخارج من بلاده منفياً احتجاجاً على سجن ووفاة أخيه في مقر البطريركية المارونية، الناقم على الأمراء والمقاطعجيين، الكافر بالتقاليد وبالتمييز بين البشر، فإن وجهته المجتمع ودأبه التغيير المجتمعي. فلا عجب أن تجده يغمز من قناة الطهطاوي في «كشف المخبا» فهو إذ يستأذنه الكتابة عن باريس بعده، يعلن أن نيته: «ذكر ما أضرب عنه بالكلّية أو أشار إليه إشارة فقط، مما استغربته منه». وعندنا أن أول ما أضرب عنه الطهطاوي



(١) Faris Chidyaq: La jambe sur la jambe. Roman traduit de l'arabe par René R. Khawam. Phébus, Paris. 1991.

(٢) يدور خلاف حول تاريخ ومكان ولادة الشدياق. يقدّر عماد الصلح أنه ولد سنة ١٨٠١ في عشقوت. فيما يرى يوسف إبراهيم يزبك أنه ولد في الحدث سنة ١٨٠٥، في حين يروي أخوه طنوس الشدياق، ويأخذ عنه أنطون غطاس كرم، أنه ولد سنة ١٨٠٤ في عشقوت أو سنة ١٨٠٥ في الحدث.

(٣) أنظر: بطرس البستاني، قصة أسعد الشدياق، دار الحمراء، بيروت، ١٩٩٢.

(٤) أنظر الرسائل المتبادلة بين مارون عبود ويوسف إبراهيم يزبك حول أحمد فارس الشدياق في: رسائل مارون عبود، دار مارون عبود، بيروت ١٩٧٧، خاصة ص٤٢ ـ ٤٤.

في نظر الشدياق هو السلبيات الاجتماعية للرأسمالية.

إن تجربة الشدياق الحياتية والشخصية في الغرب مجال خصب للتفكير في جدل التشريق والتغريب. وأول ما تنبئنا به تلك التجربة أن الرحّالة العربي إلى الغرب ليس صفحة بيضاء تخطّ عليها المدنية الغربية سطورها. بل هو ابن زمانه الشرقي ومواقعه ومصادره ومُسبقاته الشرقية. وهذا ما يثير أسئلة، إذا كنا نكتفي بطرح البعض منها هنا، إلا أننا لسنا نتردد في الحض على إيلائها ما تستوجبه من التأمل والبحث: هل إن الرحالة العربي - وسيان هنا أكانت رحلته جسدية أم مجرد رحلة فكرية - يكتشف جديداً في الغرب؟ أم إنه يجد ما هو باحث عنه؟ وهل هو مدفوع بغير تفتيشه عما يخدم موقعه من السلطة في بلاده (مساهمة فيها أم معارضة أم إصلاحاً) وتسويغ وتشريع وجهة نظره من تلك السلطة ومن المجتمع بواسطة ما يناسبه من مذاهب الغرب؟ بعبارات أخرى، أين نقاط التقاطع أو التوازن بين الفكر والمصلحة وبين الموقع والآراء؟... إلخ.



من الثورة إلى الإصلاح

في مرحلته العثمانية، تطرأ على آراء ومواقف الشدياق تحولات أساسية. تقدّم هذه المختارات عيّنات عديدة منها، كيف حصلت؟ ما هي الاعتبارات التي أملتها؟ هل هو الصحافي المحكوم بمصادر تمويله وبموقعه الجديد كمساهم في التأثير في الرأي العام وفي السياسات؟ أم هو الكاتب المتمرد، قد شاخ، والمحارب، وقد آن أوان أن يستريح؟ أم هي التجارب الشخصية والعامة قد بددت الحماسة والأحلام؟ الحال، إنها مزيج من هذه جميعاً. والذي لا شك فيه، بالنسبة إلى هذا العامل الأخير، أن لخيبة أمل الشدياق في ثورة عاميي وعمال باريس سنة ١٨٧١ دوراً كبيراً في تعديل مواقفه الجذرية من الديموقراطية والاشتراكية.

إن الشرط الآخر من شروط التمدن عند الشدياق هو الحرية. والشدياق، إذ ينافح عن حرية الفكر والمعتقد، ينتقد عادة استخدام الرقيق وشراء الجواري للخدمة المنزلية، ويعتبر الاسترقاق استرقاقاً للشاري والمشتراة معاً، على أن الفكرة الأس عنده هي رفض الامتيازات، والعمل على تحقيق المساواة أمام القانون، خاصة بين الأغنياء والفقراء. «كلنا في الحقوق سواء»، يقول. ذلك أن مفهومه للحرية ليس معزولاً عن مفهوم المساواة، ولا هو متناقض معه. فهو داعية حرية تراعي ما يسميه «المصلحة العمومية» على «حرية خصوصية».

لم تخلُ مواقف الشدياق الديموقراطية والمتعلمنة من تنازلات كبيرة في المرحلة العثمانية. فقد ارتضى الاجتهاد العثماني حول السلطان الذي يستوحي سلطته من مصدر علوي، ويرث أمجاد التاريخ والفتوحات باسم الدين. ومبدأ الشدياق صار، هنا، أنه لا بد أن يكون للدولة دين ليس للسبب الديني أو السياسي، بل للسبب الاجتماعي والقيمي. وهو موقف تجده عند فولتير مثلاً.

مع ذلك، ظل الشدياق يطالب بأن تقتبس السلطنة العثمانية ما يلائمها من النظم السياسية الغربية. ومقياسه في ذلك الإصلاح والتدرج، ففي الجانب المؤسساتي، سعى إلى المصالحة بين الشورى والانتخاب. فطالب بمجالس شورى منتخبة متكونة من نواب عن الأمة لا من أناس معينين من بطانة الحاكم، ونادى بجعل مجالس الشورى تلك من حيث الصلاحيات أعلى مرتبة من سلطة الحكومة. إلا أنه رفض منح حق الاقتراع للجميع واستثنى منه «الدهماء والرعاع وحشو العامة». فكان هذا تعديله الثاني لفكرته عن دور العامة في السياسة، كردة فعل على تجربة الكوميونار الباريسيين العام ١٨٧١ (التعديل الأول كان فكرة الحكومة القاهرة التي تضبط جموح الجماهير).

من جهة ثانية، فالشدياق العثماني يعدّل جذرياً في موقفه من علاقة الدين بالدولة والسياسة. فالشدياق المسلم يبرر التفسير السمح للإسلام الذي يؤكد على أن لا إكراه في الدين ويواصل دعوته إلى اعتماد العقلانية ونبذ التفرقة بين المذاهب والأديان. على أن موقفه في هذا المجال لا يتجاوز سقف «التنظيمات» العثمانية التي كتب مدافعاً عنها، داعياً إلى زيادة القوانين المدنية، وترك القوانين الدينية لشؤون الروح، وإلى تحقيق الإصلاح الإداري والمالي في السلطنة، شريطة أن يأتي ذلك الإصلاح بالتدرج.

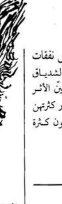
على أن التحول الأكبر الذي طرأ على تفكير الشدياق الاجتماعي يتعلق بقضية المرأة. من دعوته إلى تحرر المرأة، تجده يرتد إلى الدفاع الخفر عن حقوقها. بعبارة أخرى. تجده يندرج في المتوسط العام لأنصار المرأة في تلك الفترة. إنه يُجري حواراً بين خصوم وأنصار تعلّم المرأة ومساواتها بالرجل، على أن حجته في ذلك قد تغيرت جذرياً. فيقول إن تعلّم المرأة وقراءتها الكتب وتأدبها خير من تجمّلها وتزيّنها، فإن الأدب هو عصمة المرأة من ارتكاب الفساد والشر والضلال. في مقالاته الصحافية، يورد الحديث عن الزواج المدني في أوروبا، دون أن يدعو إلى تبنّيه جهاراً. إلا أنه يظل ملتزماً الدفاع عن الاختلاط بين الجنسين وضرورة التعارف بين الزوجين قبل الزواج، ومشدداً على أن عادة الزواج من دون مشاهدة البنت «أضرّ ما يكون، ولا سيما عند النصارى لعدم إتاحة الطلاق

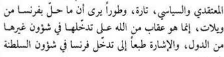
(٥) راجع رسالة التاجر ريتشارد تود إلى الأب إسحق بيرد في الإرسالية الأميركية ببيروت بتاريخ ٢٦ حزيران ١٨٣٢. American Board of Commissioners for Foreign Missions. ABC 16.8.1: Syria mission: Vol. 01 1831-37. Houghton Library Harvard University.

(٦) هل حقاً التقى الشدياق الشاعر ألفونس دي لا مارتين (١٧٩٠ - ١٨٦٩)؟ يؤكد الشدياق اللقاء في مكان (الساق، ص٥٧٨) وينفيه في مكان آخر، إذ يقول إنه كتب إليه رسالة مرفقة بتوصية من التاجر اللبناني في مارسيليا، الشيخ مرعي الدحداح، فلم يجبه لامارتين على رسالته (الساق، ص٦٤٢). أو لعله التقى الشاعر في إحدى زيارتيه ولم يفلح في الثانية.

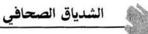
(٧) يذهب أنطون غطاس كرم (المصدر نفسه) إلى أن الشدياق نبذ زوجته الأولى وطلّقها قبل مجيئه إلى لندن (١٨٤٨) في حين أن حوارات «الساق» (١٨٥٥) تشير إلى أن الزوجة المعنية هي زوجته الأولى العربية: دراستها اللغة الإنكليزية ومرضها في باريس وذهابها للاستشفاء في إستانبول... إلخ.







عندهم» (مالطة، ص ٣٧). كذلك يدعو إلى خفض نفقات الزواج، دون أن يذكر المهر بالاسم. أخيراً، يستمر الشدياق في الدفاع بحماسة عن الزواج من امرأة واحدة ويبيّن الأثر السيء لتعدّد الزوجات على الرجل عينه! «فعلى قدر كثرتهن (أي الزوجات) تكون قلة جدارته وعلى قدر قلتهن تكون كثرة استطاعته».



الشدياق الصحافي

قيل عن الشدياق إنه منشىء فن المقالة العربية الحديثة. يجب أن يضاف إلى ذلك أنه أيضاً منشىء التحقيق والتحليل الإخباريين. مثال عليه تحقيقاته المتسلسلة عن الحركة الاشتراكية الروسية (التي ينحت خلالها مصطلح «الاشتراكيون» تعريباً لـ socialiste(e)s لأول مرة في اللغة العربية العام ١٨٧٨)، التي أرّخ لنشوئها وتطورها وعرض لقضاياها الراهنة، وكتاباته العديدة عن قضايا البوسنة والهرسك ومقالاته وتحقيقاته وتحليلاته عن كومونة (عاميّة) باريس سنة ١٨٧١. ولا شك في أن هذه الأخيرة تشكل نموذجاً لفنه الصحافي مثلما هي تعبير عن قلقه الفكري تجاه ذلك الحدث.

وأول ما يجدر ملاحظته هو تمحيص الشدياق للأخبار التي تتناقلها البرقيات والصحف الأوروبية خلال الكومونة، للتمييز بين ما هو إعلام معادٍ للعامية صادر عن نية خصومها التشهير بها، وبين ما هو أخبار ووقائع محققة وواقعة فعلاً.

والشدياق الصحافي ليس ينبىء بالحدث وحسب، بل يحلل الأحداث ويربط بعضها ببعض. واللافت أنه في تحليله للكومونة، يعيد الاعتبار لما أغفله ماركس أو غيّبه: البُعد الوطني والقومي للصراع. فالسؤال الذي يؤرق الشدياق هو سبب هزيمة فرنسا أمام ألمانيا، فيعزوها إلى تفرّق الفرنسيين، المعتقدي والسياسي، تارة، وطوراً يرى أن ما حلّ بفرنسا من ويلات، إنما هو عقاب من الله على تدخّلها في شؤون غيرها من الدول، والإشارة طبعاً إلى تدخّل فرنسا في شؤون السلطنة العثمانية.

لكن هذا الصحافي ملتزم. فهو ليس يخفي استبشاره بالجمهورية والكومونة أول الأمر. فيحاجج ضد عودة نابليون الثالث وضد تحكيم أحد أفراد الأسرة المالكة السابقة، ويدافع عن الجمهورية. وممارسته الصحافية تجرؤ على التوقع - كتوقعه فشل العامية لأن الأقاليم لا تساندها - وكذلك على استخلاص الدروس. وأبرز ما يستخلصه من دروس يتعلق بالعنف. ذلك أن عنف الثوار الباريسيين ينفّره ويخيفه، ما يجعله يدعو إلى حكومة قاهرة، ذلك «أن العوام مجبولون على الشرّ، فإذا لم يكن لهم وازع قوي من أهل السياسة فإنهم يجمحون في أهوائهم».

أردنا فيما سبق أن نتلو فعل قراءة لأحمد فارس الشدياق، مثلما آخرون قد يتلون فعل إيمان. حسبنا أن نكون ساهمنا في التحريض على قراءة وإعادة قراءة هذا الكاتب الاستثنائي. فبعد أكثر من قرن على وفاته، لا يزال أحمد فارس الشدياق عاصياً على التصنيف وعلى الاستيعاب، يقلق ويزعج بمثل ما يمتع ويفتن. وفي كلا الحالين، يثير صعلوك النهضويين العظيم هذا قضايا وهموماً لا تزال في صميم حياتنا المعاصرة. □

مراجع مختارة عن الشدياق

- طنوس الشدياق: أخبار الأعيان في تاريخ جبل لبنان، ١٨٥٩.
- عماد الصلح: أحمد فارس الشدياق - آثاره وعصره. دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٨٠.
- شفيق جبري: أحمد فارس الشدياق. مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٧.
- مارون عبود: صقر لبنان. بحث في النهضة العربية الحديثة ورجلها الأول أحمد فارس الشدياق. دار المكشوف، بيروت، ١٩٤٩.
- مارون عبود، «الشدياق والجاحظ والمتنبي» في: مؤلفات مارون عبود الكاملة. دار مارون عبود، بيروت، ١٩٧٧.
- مارون عبود: رسائل مارون عبود. دار مارون عبود، بيروت، ١٩٧٧.
- بطرس البستاني: قصة أسعد الشدياق. دار الحمراء، بيروت، ١٩٩٢.
- محمد أحمد خلف الله: أحمد فارس الشدياق وآراؤه اللغوية والأدبية. مطبعة الرسالة، القاهرة، ١٩٩٥.
- رئيف خوري: الفكر العربي الحديث. دار المكشوف، بيروت، ١٩٤٣.

مؤلفات أحمد فارس الشدياق

١ - مؤلفات مفقودة

- الأجرومية، لعلها تعليق على أجرومية محمد بن محمد بن أجروم الصنهاجي (٦٧٢ - ٧٢٣/ ١٢٧٣ - ١٣٢٣).
- ديوان الشدياق. يقول عنه خير الدين الزركلي إنه يحوي ٢٢,٠٠٠ بيت من الشعر، نقّحه المؤلف في العام ١٨٨٢. نشر الشدياق مختارات من شعره في الجزء الثالث من كنز الرغائب. ولكن الزركلي يقول إنها لا تتجاوز ربع ما نظمه من شعر.
- فصول ورسائل شتى. وهي أبحاث ومقالات نشر بعضها في «المكشوف» و«مجلة السلام».
- لا تأويل في الإنجيل.
- ملحوظات على الشعر العربي. وقد تكون هي نفسها مقدمة ديوان أحمد فارس أفندي المذكورة أدناه.
- المرآة في عكس التوراة. تقع المخطوطة في ٧٠٠ صفحة. وكل ما هو معروف عنها أن الشدياق أوصى بأن لا تطبع إلا بعد وفاته.
- منتهى العجب في خصائص لغة العرب. قد تكون بين المخطوطات التي أتلفت في حريق نشب في مكتبة الشدياق.
- النفائس في إنشاء أحمد فارس.

ـ نبذة شائقة في الرد على مطران مالطة.
ـ التقنيع في علم البديع.
ـ الروض الناضر في أبيات ونوادر.
ـ تراجم مشاهير العصر.

٢ ـ مؤلفات غير منشورة

ـ ارتباط التمدن بدين الإسلام. وفيه دفاع عن الموقف الإسلامي من التقدم.

ـ لمّ القرود في ذمّ اليهود. وهو قصيدة طويلة تسخر من بعض مقاطع العهد القديم بتاريخ ١٢٤٨/٣ ـ ١٨٣٢.

ـ مماحكات التأويل في مناقضات الإنجيل. مؤرخ في ٢٠ شباط ١٨٥١. وتوجد نسخة ثانية منه بتاريخ الأول من رجب ١٢٨٢/٢٠ تشرين الثاني ١٨٦٥.

ـ نطق الستّ بالدرر والياقوت. وهي مقامة تعالج شؤوناً في الشعر واللغة.

٣ ـ مؤلفات منشورة

ـ صلب المسيح. نسبته إلى الشدياق غير مؤكدة.

ـ خبرية أسعد الشدياق. مالطة، ١٨٢٣. منسوب إلى الشدياق.

ـ الباكورة الشهية في نحو اللغة الإنكليزية. الطبعة الأولى: مالطة ١٨٣٦، ١٠٤ صفحات. الطبعة الثانية، القسطنطينية، مطبعة «الجوائب»، ١٢٩٩/١٨٨١.

ـ اللفيف في كل معنى ظريف. الطبعة الأولى: مالطة، ١٨٣٩، ٢٩٧ صفحة. الطبعة الثانية، القسطنطينية، مطبعة «الجوائب»، ١٢٩٩/٢ ـ ١٨٨١، ٢١٢ صفحة.

ـ المحاورة الأنسية باللغتين الإنكليزية والعربية. الطبعة الأولى، مالطة، ١٨٤٠، ١٨٨ صفحة. الطبعة الثانية، القسطنطينية، ١٢٩٩/ ١٨٨١.

ـ شرح طبائع الحيوان. مالطة، ١٨٤١، الجزء الأول، ٣٤٩ صفحة. وهو تاريخ طبيعي مترجم في تصرّف عن مصادر إنكليزية.

ـ قصيدة يمدح فيها أحمد باشا (باي تونس). نشرها وترجمها بالفرنسية وعلّق عليها غوستاف دوغا، باريس، Imprimérie de Bineteay، ١٨٥١، ٦١ صفحة. كذلك ترجمت بالألمانية ونشرت في السنة نفسها.

ـ السند الراوي في الصرف الفرنساوي، باريس Imprimérie Impériale، ١٨٥٤، ١٢٧ صفحة.

ـ الساق على الساق في ما هو الفارياق. أو أيام وشهور وأعوام في عجم العرب والأعجام الطبعة الأولى، باريس، Benjamin Dupart، ١٨٥٥، ٧١٢ صفحة. الطبعة الثانية، حرّرها يوسف قزما البستاني، القاهرة، مكتبة العرب، ١٩١٩. الطبعة الثالثة، القاهرة، المكتبة التجارية، ١٩٢٠. الطبعة الرابعة، حرّرها وعلّق عليها وقدّم لها نسيب وهيبة الخازن، بيروت، دار الحياة، ١٩٦٦، ٧٤٢ صفحة.

ـ الواسطة في معرفة أحوال مالطة.

ـ كشف المخبّا عن فنون أوروبا.

نشر الكتابان معاً في كتاب واحد. الطبعة الأولى، تونس، المطبعه الرسمية، ١٨٦٣ أو ١٨٦٥، ٣٨٦ صفحة. الطبعة الثانية، منقّحة ومزيدة: القسطنطينية، ١٢٨٣/١٨٦٧، ٣٦١ صفحة. ويرجع أن الشدياق ألفهما سنة ١٢٧٩/١٨٦٢.

ـ سر الليال في القلب والإبدال. القسطنطينية، المطبعة العامرة السلطانية، ١٢٨٤/١٨٦٧، الجزء الأول، ٦٠٩ صفحات.

ـ غنيمة الطالب ومنية الراغب في الصرف والنحو والمعاني. الطبعة الأولى، القسطنطينية، مطبعة «الجوائب»، ١٢٨٨/١٨٧١، ٢٢٨ صفحة. الطبعة الثانية، راجعها وأشرف على طباعتها ولده سليم، القسطنطينية، مطبعة «الجوائب»، ١٣٠٦/١٨٨٨، ١٧٨ صفحة. طبعة أخرى، لاهور، الهند، ١٨٩٨، ٢٧٥ صفحة.

ـ كنز الرغائب في منتخبات «الجوائب». في سبعة أجزاء. نشرها ولدها سليم. القسطنطينية، مطبعة «الجوائب»، ١٢٨٨/ ١٨٧١ ـ ١٢٩٩/١٨٨١.

ـ سلوان الشاجي في الرد على إبراهيم اليازجي. القسطنطينية، مطبعة «الجوائب»، ١٢٨٩/ ١٨٧٢.

ـ كنز اللغات: فارسي وتركي وعربي. بيروت، ١٨٧٦. وهو قاموس فارسي ـ تركي ـ عربي.

ـ الجاسوس على القاموس، القسطنطينية، مطبعة «الجوائب»، ١٢٩٩/١٨٨٢، ٦٩٠ صفحة، وهو نقد وتصحيح لـ«القاموس المحيط» للفيروزأبادي.

ـ مقدمة وهوامش توضيحية للسان العرب لابن منظور. القاهرة، مطبعة البولاق، (المقدمة مكتوبة سنة ١٨٨٣)، في عشرين جزءاً، ١٨٨٣ ـ ١٨٨٩.

ـ مقدمة ديوان أحمد فارس أفندي. القسطنطينية، مطبعة «الجوائب»، بلا تاريخ.

ـ المقامة البخشيشية أو السلطان بخشيش. نشرها مع ترجمة بالفرنسية R. Amaud، الجزائر، Imprimérie de P. Fontana، ١٨٩٣، ٤٦ صفحة. مستلة من «الجوائب».

ـ فلسفة التربية والأدب. نشرها علي محمد الحطاب، القاهرة بلا تاريخ، ١٦٠ صفحة.

ـ مختارات من فارس الشدياق. بيروت، مكتبة صادر، ١٩٦٣. مستلة من «كنز الرغائب».

ـ مناظرات الشدياق وإبراهيم اليازجي. وهي مستلّة من صحيفة «الجنان».

٤ ـ ترجمات

ـ كتاب الصلوات العامة. الطبعة الأولى: فاليتا (مالطة). ١٨٤٠، وللكتاب طبعات عديدة صادرة في لندن، بعضها مختارات، أو طبعات لاحقة منقّحة ومزيدة.

ـ العهد الجديد. لندن، Christian Knowledge Society، ١٨٥١، ٣٩٦ صفحة. ترجمها بالعربية فارس الشدياق بمساعدة الدكتور صموئيل لي وآخرين.

ـ ترجمة الكتاب المقدّس. (أو ترجمة التوراة) بالتعاون مع الدكتور صموئيل لي. لندن. The Society for Promoting Christian Knowledge، ١٨٥٧.

ـ يوسف قزما الخوري (محرّر): أعلام النهضة الحديثة. في جزءين، دار الحمراء للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٠.

ـ محمد بن خوجة: صفحات من تاريخ تونس. تقديم وتحقيق حمادي الساحلي والجيلاني بن الحاج يحيى. دار المغرب الاسلامي، بيروت ١٩٨٨.

- Muhammad Alwan: Ahmad Faris ash-Shidyaq and the West. Ph.D. Dissertation, Indiana University, 1970.

- Albert Hourani: Arabic Though in the Liberal Age, 1798- 1939. Oxford University Press, London, Oxford, New York, 1970.

- Antoun Ghattas Karam, «Fâris al-Shidyâk», in Encyclopédie de l'Islam: deuxième édition, Leiden, 1965, volume II, pp. 819-821.

- H. Pérès: «Les premières manifestations de la renaissance littéraire arabe en Orient au XIXème siècle, Nasif al- Yazigi et Faris ash-shidyak, in AIEO Alger, I (1934 - 35), 240 sqq.

- A. J. Arberry, «Fresh Light on Ahmad Faris sl Shiyaq, in IC (1952), 155-168.



موتى طيّبون

محمد عبيد الله

شاعر من الأردن

■ آنَ يأتلفُ النَّمِلُ
سأبيحُ ميراثي لهُ
وآمره أن يدخلَ رئةَ الأرض
إذا عبرَ الجندُ ترائبها التي لم تُصْقَل بَعْدُ
والرّياحُ السّخيةُ بعذاب المحبّ
أتركها تذرو كبدي
ولا أقولُ
واااا هيفاءُ التي صادرت شجري
وزهوي بالقرويّ الذي كان يسكنني
صرتُ أقلَعُ نيشانَ خيبتي
وأزرعُ شرياني بيديَّ هاتينِ
أحنو عليهِ كأبٍ هرمٍ
أوقظُهُ بغنائي كي يصحو
لأوثقَ حيرةَ أشتاتي
أو في القليلِ أوزّعُ دحنوني
على من أحبّ
وأشتمّ كمية أقلَّ من البغضاء
فيتسنّى لي أن أعرّي مُدُني
في الريح
وأكشفَ عن الغرباء
الذين تخبّئهم في فساتينِ
نَسَجْتُها من تعبي وكتّاني
أضحكُ من سذاجة أفكاري في البرد
الهائم على وجهي
لا مطري يجيءُ
ولا غيميَ ينجبُ طَلّاً
بل تنقلُهُ الريحُ كيفما شاءت



للبعيد الذي ليس شَرفتي
أو جسدي
ألتقي (عُبَيد الغيم) في غرفة النَّحسِ
أو في الشّارع
كم يشبهني ذلك الأبله
أدعوه ليدخلَ مملكتي عاشقاً أو نبيًّا
أزجره كي يغلقَ مأتمه
وينمو أرجوحةً للنبوّةِ
لا شجراً مغلّفاً بالشّمعِ
هيّا . . هنا بعضُ يابسةٍ
حتّى لا يكتملَ الغرقُ
لكنه يبكي هدايا لم تَصِلْهُ
وعاشقةً لم تكن تلبسُهُ في البردِ
وأفراحاً لم يشاهِدْ ذاك الصنوبر
أشبقَ من أحلامها
إلهي أعني عليه
أعني على العذريّ
حين يستعيدُ سهوباً مقفّاةً بالوجدِ
ومواعيدَ ملسوعةً بالتّأخر والأعذار
ما الذي أكتُبُه،
فرحاً مُرْسَلاً، أم مراثي مشغولةً بالتّراب
هل أدفعُ عن بابي موتى طيّبين
أم أقيمُ احتفالي
يتيماً قُرْبَ أمّي
وأقول:
واااا هيفَاء التي صادرت زهري
وزهوي بالقروي الذي ظلّ يسكنني. □



سفر

يوسف بزي

إنتهى جبرا إبراهيم جبرا، بعد دهر من الشعر والرواية والنقد، إلى كتابة السيرة الذاتية. وبدأ محمد شكري في الأدب من سيرته الشهيرة. ولا يفوتنا عدد لا بأس به من السياسيين و«النبلاء» والأرستقراطيين العرب، وهم يمضون تقاعدهم القسري في المنفى، في كتابة سيرهم. وفي متابعة عادية لجملة روائيين عرب، نراهم اليوم وقد انغمسوا مؤخراً في تأليف سيرهم على هذا النحو أو ذاك تأليفاً واضحاً، وصادقاً إلى حد بعيد. بل إن استلهام السيرة أصبح طاغياً في عموم الروايات التي تكتب راهناً. وأيضاً فإن كتاباً بأعينهم دخلوا الرواية عبر إشهار سيرهم ومذكراتهم. وقد أصابت هذه العدوى رهطاً كبيراً من المثقفين والمفكرين العرب، كان قد سبقهم هشام شرابي فيما مضى، لكنه عاد وتشجع في خضم هذه الموجة واستكمل تلك السيرة البديعة. وليس بعيداً عن هذا السياق تجرؤ بعض الكتاب والكاتبات على نشر رسائل خاصة وحساسة في حميميتها ومحتواها الشخصي جداً. ونلاحظ، من دون بذل أي جهد، أن الشعراء العرب عامة أخذت قصائدهم في الآونة الأخيرة، تنشأ على استظهار الذاكرة الشخصية وعلى استحضار السيرة الذاتية بقدر ما

يسمح فن الشعر بذلك. بل إن جلّ الشعراء اللبنانيين اليوم (شوقي أبي شقرا، بول شاوول، بسام حجار، عباس بيضون، وديع سعادة، يحيى جابر، شارل شهوان وكاتب هذه السطور وآخرون. . .) لا همَّ لديهم، في أغلب قصائدهم الأخيرة، سوى صياغة ذاكرتهم ومقتطفات من حياتهم صياغة شعرية تتناسب أيضاً مع شغفهم بالجمالية الشكلية. وأمضى نجيب محفوظ السنة الفائتة وهو ينشر في «الأهرام» «شبه سيرة ذاتية».

ولعلنا نذكر أيضاً أن محمد ملص، وهو من أهم سينمائيي سورية، تكاد أفلامه أن تكون مفكرة شخصية، عدا عن شغفه بكتابة اليوميات (راجع «الناقد» العدد ٧٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٤). وينطبق الأمر نفسه على واحد من أفضل المخرجين المصريين، وأعني يوسف شاهين، ولا يفوتنا القول بأن واحداً من أجمل إصدارات هذا العام كان «بيضة النعامة» لرؤوف مسعد، وهي لا تعدو كونها سيرة روائية بامتياز.

واللافت حقاً أن مخرجاً مسرحياً من طراز جواد الأسدي، وفي عز عمله المسرحي، كان متحمساً لكتابة سيرته حينما يخرج من التمارين وفي فترات الاستراحة.

الخروج

السيرة الذاتية كفضيحة أخيرة

انقلاب نقدي

الشواهد على هذه الظاهرة كثيرة، ولا حصر لها. وقد نقول بحق أن عقد التسعينات في الأدب العربي هو عقد السيرة الذاتية بتفوق وجدارة. إذ يسود شعور عام برغبة عارمة في كتابة السيرة الذاتية والاطلاع على سير الآخرين أيضاً. وإذا كان العرف والتقليد النقدي يحيلان كل شبهة في رواية وشعر ومسرح وسينما، على أنها تحمل سيرة ذاتية، إلى تهمة تنتقص من المقدرة الأدبية والبراعة التأليفية، فإننا اليوم نشهد انقلاباً نقدياً وذوقياً، بما للكلمة من معنى. فمن الصفات الحميدة أن يتجرأ مبدع ومثقف على إعلان سيرته، كتابة وتأليفاً، أعبر رواية كان ذلك أم مذكرات أم سيناريو أم قصيدة. بل إن الصحف العربية - في صفحاتها الثقافية - أدرجت زاوية خاصة بعنوان «يوميات» (راجع «الحياة» - لندن، «النهار» - بيروت)، عدا عن نشر المذكرات (أغلب الجرائد والمجلات) أسياسية كانت أم اجتماعية.

هذا الانشغال المحموم بإعلان الذاكرات الفردية، لا شك أنه متأتٍ من خوف مسوغ، الخوف من «الموت». إنما هذه المرة الموت مختلف، لأنه يتجاوز الموت الجسدي الفردي، ليطال موت الذاكرة الجماعية، موت الماضي وليس انقضاءه فحسب، وثمة خوف حقيقي من تلاشي الأحلام. والأسوأ أن اختفاء هذه الأحلام لا يتم لتحل محله أحلام جديدة، بل لتنعدم إمكانية الحلم، حلم التقدم، والانعتاق والتحرر والازدهار والعدالة. إذ إن ما جرى ويجري ويراه الحالمون (المثقفون، المبدعون، الفنانون. . .) هو موت صميم للمجتمعات والعمران، موت أنماط حياة، موت طبقات وأفكار، مشاريع وتواريخ. فكل عارف وقارىء اليوم، في العالم العربي، يشعر بالاغتراب، يشعر بأن النسيان المتعمد يتم فرضه بالقوة والحيلة من أجل القبول بانتفاء السياسة، والقبول بانهيار وتحلل الدولة، القبول باستحالة الحلم، أي حلم سواء كان سياسياً أو ثقافياً أو فنياً. وفي هذين النسيان والاغتراب الجماعيين نشعر باستحالة الحكاية والجماعة واللغة، والأهم استحالة الإرادة. والموت هنا، قد يعني بقاء السلطة وغياب الشرعية. والنسيان كعملية منظمة واسعة، هو القبول بهذا الموت، أي القبول بغياب الحقيقة.

وفي مواجهة ذلك، يبدو التخييل الأدبي والفنتازية الإبداعية غير كافيين. كما أن الإحساس العام بالخطر الذي يتهدد الزمان والمكان، الماضي والحاضر، المدن والجماعات، الأفراد والأحلام، يخلق تعنتاً من قبل هؤلاء الذين يكتبون السيرة، إذ

إنهم يكتبونها ليحفظوا، ليؤرشفوا، ليذكروا، ليؤرخوا كل العلامات والحوادث. والوقائع المؤثرة، التي تختزن المعاني والأفكار، أو التي تدل بنموذجية على نبض زمنها، وعلى هندستها الثقافية، في مواجهة خطر الفقدان الذي يتهدد وجود الحقائق الخاصة الأصلية، التي هي منبع كل فرادة وهوية وخصوصية وملمح وتواصل. إنه أيضاً شعور بخطر الانقطاع وقيام صفر كبير بعدما انهار كل شيء أمام الموجات المتتالية من القمع والرقابة والتحريف والتزوير والطمس. ولأن المثقفين عموماً شعروا أنهم، بسبب تواطئهم في الماضي على إهمال التفاصيل، ضيّعوا ليس حقائق سياسية، أو فكرية أو ثقافية فحسب، بل ضيعوا تاريخاً كاملاً وفرصاً هائلة من الخيارات التي كانت تبدو أفضل لو نظر إليها بجدية أكبر، وربما لو تمسكوا بها وقتها لتغيرت معالم الحاضر الرديء.

طبعاً، السرعة القياسية للانهيارات الشاملة في مختلف النواحي فرضت تساؤلاً مفزعاً على الجميع، ولم يعد خافياً على أحد أن الكل يلهج بريبته تجاه التاريخ المكتوب، تجاه «القصة» الواحدة التي قبلناها دون تمحيص والسائدة منذ زمن طويل، فهل كانت تلك «القصة» (النهضة، القومية، الاستعمار، الأمبريالية، الثورات، الوحدة، إسرائيل، صلاح الدين...) مجرد دوغما ضخمة؟ خدعة من الطراز الرفيع؟ المفزع حقاً أن هذا التساؤل لا يطال هذه العناوين فقط، بل إنه يزعزع أركان حياتنا برمتها، ويدمر كل الأرضية التي نقف عليها، لأنها ليست مجرد تواريخ وعلامات، بل هي عماد ثقافتنا ووعينا وعصبيتنا ونوازعنا وقيمنا... إلخ. وهذا الفزع الناتج من الحقيقة التي نواجهها جعل مسألة التذكر، البحث عما بقي من ذاكرة تحمينا من الفراغ، مسألة مطروحة بقوة، ليس على ما يكتب اليوم، بل على ما كتب بالأمس، لإعادة النظر فيه وترميمه، وربما أيضاً تصحيحه أو إبداله كلياً.

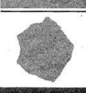
مثقفون مشردون بلا مقاهٍ ولا صحافة

سجناء الوهم

إن هذا الانهيار بيّن لنا أن المعضلة المربكة هي أننا تعلقنا بالشموليات، بالعموميات، والمجتمع الشمولي جعل الكل واحداً، لكن الأشد إرباكاً أن أي واحد من هذا الكل ليس واحداً مكتملاً قادراً على الحضور بوصفه «واحداً»، أي متفرداً، وعلى هذا القياس صار الكل ليسوا شيئاً يعتد به على الإطلاق. ولهذا إذ سقطت الشمولية شعرنا أننا كنا سجناء للوهم، وبانهيار الجدران وجدنا أنفسنا عراة، بلا شيء، بلا جسد، بلا ذاكرة، ولا أسرار خاصة بنا، بلا معتقدات تميزنا، وبلا سيرة تخصنا. ولهذا السبب نشعر اليوم أن لا أسماء تميزنا، ولا صورة فارقة، ولا خصائص تفردنا. كنا هكذا هائمين في عقلية كليانية تمحو الفوارق، الاختلاف، التنوع، الزمن، المكان، في كتب تحمل أفكاراً واحدة متكررة، خطابات واحدة نحفظها، والملبس، المأكل، العادات، التقاليد، الاحتفالات، الفن، كل أوجه الحياة وجهة واحدة، مظهر واحد، وللجميع. فاعتقادنا كان أن الطمأنينة والراحة تتأتيان في هذه «الجنة» عبر الاستقرار الأبدي لـ«القصة» الواحدة. كنا نخاف من التناقضات، من الأسئلة، من «شق صف الوحدة». فكل تناقض وتنوع لن يعني سوى التدمير، وليس التغيير فحسب، فكان راسخاً في ذهننا تمرد الشيطان. (ربما الشيطان نفسه خرج من الجنة لسبب بسيط، أنه تمسك بذاكرته، بمعرفته لذاته، لفرادته. إنها إشكالية المعرفة حين تقاوم النسيان!). كانت كل حالة فردية هي شذوذ: انهزامي - رجعي - نرجسي - أناني - خارج عن الصف - بورجوازي صغير - اللامنتمي... إلخ.

كان هذا منطق الثقافة العربية في لاوعيها ووعيها، وفي ممارستها السياسية وفي تشكيلاتها المجتمعية، تجنح إلى هذه الكليانية التي تحيل الكل واحداً نموذجياً معمماً. وكان من إرهاصات تداول السلطة والحكم والقمع المتعاقب عبر سلسلة أنظمة ثيوقراطية - عسكريتارية - توتاليتارية في آن معاً، أن جعلت الرقابة واحدة من أضخم النشاطات التي تزاولها، مزاولة شرسة لا تهدأ ولا تتهاون أو تهادن. ومن وظائف الرقابة الأهم هي نشر وعي واحد، وعقل واحد، ومبادىء واحدة، وتاريخ واحد موحد، وفن واحد، وذاكرة واحدة أزلية، أبدية لا شك فيها. وكانت الرقابة (وما زالت) تحرس قيماً واحدة للجميع، يلتزمون بها في شتى ميادين الأخلاق والسياسة والعمل والعائلة... إلخ. وهذا ما نتج منه القمع المسرف بقساوته تجاه كل جنوح نحو الخصوصية والمخالفة. وبمعنى مختصر، تمت إبادة أي نزوع نحو أبسط أشكال الديموقراطية، ليس بالمعنى السياسي فقط، بل في كل أنواع التعبير وكل أوجه العيش والتفكير. ولا شك في أن الجموع التي اعتادت ذلك لم تعد تطيق بدورها أي خروف أسود في هذا القطيع، فكان يجري إبعاده وذبحه ونسيانه باعتباره نقيصة وشذوذاً وهرطقة لا بد من نبذها كلياً. وفي هذا المناخ الإرهابي، تصبح السيرة، في معناها الحقيقي، عبارة عن «فضيحة» لا يمكن القبول بها، فالذي تعود على آلية الأسرار، ترعبه العلنية (تأملوا ردات الفعل على نشر رسائل غسان كنفاني إلى غادة السمان، حيث نتعرف لا بـ«البطل» و«النموذج»، بل بـ«الفرد»، «الإنسان»).

وعندما لم يبقَ شيء، عندما شعرنا أن ما يلي الانهيار هو النسيان، إنتبهنا إلى أننا كنا مجموعة كليانية، كما لو أننا شخص



واحد، خطاب واحد، أيديولوجيا واحدة (لنتأمل مثلاً النزوع نحو تنصيب رائد في كل ميدان وجعل الكل أتباعاً له!). إنتبهنا بعد كثير من الهزائم والخيبات والانتكاسات إلى أننا وضعنا كل البيض في سلة واحدة، ودفعنا ثمن ذلك الكثير من التنازلات - التي أسميناها «مرحلية» - عن الحرية الفردية، الديموقراطية، التعددية. سوغنا أحياناً العنف، الاستبداد، الإخفاقات من أجل نظريات تهافتت عند أول امتحان. دفعنا ثمن ذلك أيضاً امتثالاً مشيناً للمحرمات والممنوعات ولأخلاق فنية، لا ندري مصدرها، وكذلك جملة شروط مكتوبة ومكتومة.

عرفنا كل هذا بعد أن انهدم كل شيء، فخانتنا السلطة والجموع، الحاكم والجماهير، الغرب والشرق، الدين والأيديولوجيا. خسرنا كل شيء... وإذا بنا بلا ذاكرة، بلا تاريخ، بلا دور. ليس كأشخاص فحسب، بل كفكرة بلاد ودولة، ومجتمعات حديثة، ومدنية. مثقفون مشردون، منفيون، مروِّضون، بلا مدنهم بلا مقاهيهم، بلا صحافتهم، بلا معنى بامتياز. خسرنا كل شيء ولم يعد لدينا سوى «تلك التفاصيل» التي أهملناها طويلاً، أي الذاكرة وحدها.

وكأننا إذ ننكب اليوم على كتابة سيرتنا، كل بمفردته، نطلق طلقتنا الأخيرة اليائسة، وربما تكون الواعدة أيضاً.

إن السيرة الذاتية أصبحت تتخذ طابع الحدث والصدمة، لأنها بمجملها تتسم بمعارضة جذرية جوهرية، من دون النطق بعبارات هذه المعارضة. فمجرد اتجاهها نحو إعلان مكبوتات الذاكرة وجعل الأسرار والمصموت مكتوباً، يجعلها مستحوذة على صفة «المعارضة». فالمتأمل في الأعمال الروائية ذات المنبع السيروي والأعمال السياسية أو الشعرية أو السينمائية من الطراز نفسه، يراها تحتوي على سمات عدة أهمها: الأسئلة الوجودية، الجنس العلني، البوهيمية، الفضيحة السياسية، الواقعية، النقد، السخرية، التحرر الديني، النرجسية... وهذه كلها لا تغيظ الرقابة فحسب، بل تهدد ذهنية كل سلطة أزمنية كانت أم روحية، أحزبية كانت (حاكمة ومعارضة) أم طائفية، أم ثقافية كانت أم اجتماعية. إنها «الفضيحة» في زمن ليس على الأدب إلّا أن يفضح بلا هوادة، بلا تردد.

مضاربون ومقاولون

في هذا السياق، المثقف أسياسياً سابقاً كان أم مفكراً أم كاتباً أم باحثاً أم عالماً أم حتى مجرد طبيب أسنان، يشعر باغترابه عن الجموع، عن الوطن، عن إعادة التشكيل الجارية على قدم وساق في ترتيب المجتمع على أسس وفئات جديدة لا ندرك ماهيتها (طفيليون، مستثمرون، عاطلون، مضاربون، أثرياء الحرب والمخدرات والتهريب، المستشارون، المقاولون... إلخ)، فيغترب اغتراباً معنوياً أو مادياً، أو كليهما معاً، ويحس بمرارة الفقدان، وخسارة دوره التاريخي كمثقف «عضوي» (بحسب تعبير غرامشي). ربما هذا، ساهم وحفز على العمل في كتابة السيرة وأرشفة الذاكرة، كون هذه الكتابة رمزاً لاستمراره، ووجوده وحضوره في اللحظة التي يتهدد فيها مصيره بالزوال والاضمحلال أو التخلي عنه بقوة وغلاظة «المجتمع الجديد» مجتمع النسيان.

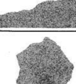
قد يجد البعض أن العودة إلى الذات، وسيرتها، نوع من الانكفاء أو ميل انفعالي (ردة فعل) نابع من موقف التقوقع الرمزي، العصابي..لكن الوقع الذي تحدثه السيرة الذاتية، والكيفية التي تكتب فيها، تبدو عكس ذلك، وتتجلى كرفض جوهري للشاعرية الكليانية، الشمولية التي أنتجت ذاك الأدب الذي مهد وسوغ «الجحيم»، جحيم الثورات والقطيعة والتعصب ورطانة تمجيد الجماعة والوطن والأمة والكلمات الجوفاء. وهكذا يعود الفن بوصفه وعياً، عبر الذاكرة بوصفها المادة الموثوقة، لطرح الوعي. وكأن السيرة الذاتية كبديل فعلي من العمى تعيد إنتاج الحقيقة، وربما أيضاً تعيد اكتشاف حقيقة الأدب نفسه. فالذاكرة/ السيرة تصبح البرهان الشرعي على استقلال الذات المفكرة ووعياً لذاتها، فالسيرة تكتب حين يكون في المستطاع تخطي عوائق الجماعة وشروطها. فكاتبها لا يعود خائفاً من الإجماع، ومن إغضاب الأقارب والعائلة والسلطة وأبناء القرية وأبناء وطنه جميعاً. إنه هكذا يحصل بنفسه وبجهد وتضحية وشجاعة اختلافه، وتميزه واستطراداً حق إعلان حضوره كذاكرة مستقلة في جسد مستقل.

وعلى ما تناولناه سابقاً، يتبين لنا أن المثقف/ الكاتب ما زال مقتنعاً بإصرار بدوره، وكممثل لوجهة نظر. وعندما انعزل وأصبح فرداً (أو أعاد اكتشاف فرديته) فعلى الأرجح، لا يسعه، في مواجهة النسيان، بوصفه ضياع الماضي، إلا أن يبحث عن مسوغات لمعارضته، لمشروعه في تثبيت ما مضى، في إعلان أفكاره ونقده. **وأفضل هذه المسوغات لفك عزلته وهامشيته وكبح النسيان والطمس وسلوك الخفة، أن يجعل** سيرته كقيمة قابلة لأن يشاركه فيها الآخرون. فالأفكار المجردة لم تعد تصل. إنها في حاجة إلى لحم ودم إلى حياة حقيقية مدهشة. وليس هناك أكثر إدهاشاً من سيرة مثقف عربي بقي على قيد الحياة.

لقد تحول المبدعون من أشخاص إلى رموز حية، فلا حاجة إلى الاستعانة برموز أخرى مستهلكة أو مصنّعة. لقد غدا المثقف كونه «يمثل أسلوباً مميزاً» للحياة وللأداء الاجتماعي، مادة الحكاية من جديد. وأصبحت السيرة ضرورة تحمي الكاتب من الخيانة، خيانة عقله وفكره وروحه. وهي، في



كاتب خائف من إغضاب السلطة والعائلة والجيران



الوقت عينه، المثال الساطع والتعبير الأرقى عن عمق الخيبات التي مني بها، بحيث لم يعد لديه سوى مراجعة كل المراحل التي قطعها، أحياناً ليسخر منها، وأحياناً أخرى ليفسح في المجال للآخرين لأن يسخروا بدورهم منها. وفي المعنى الرصين، السيرة هي وسيلة لنقد الحاضر والماضي، وفي هذا النقد يعطي كاتبها ذاكرة لجماعته، ويجعل الماضي معقولاً ومحسوساً وحقيقياً حقاً.

الحزبي يوزع الكوكايين

إلى هذا الحد أو ذاك، السيرة الذاتية أصبحت هي وحدها المعبّر في مثالية مؤكدة عن مشكلات الثقافة والوعي جميعها، فأصبحت موضوعة الرواية بامتياز. فالرواية تعود إلى الروائي كشخص، لا كخيال، لأن الرموز استهلكت والشخصيات صعبة المنال في هذه الحياة «العشوائية» (عدم صحة التصنيف الطبقي مثلاً)، في خضم غموض صورة السلطة. أستاذ الجامعة، داعية أصولي أو سائق تاكسي، ربة منزل مجندة في المخابرات أو تدير حلقة دعارة، الحزبي موزع كوكايين... إلخ. الشخص الوحيد الواضح هو الراوي/ الروائي في ظل استحالة الجماعة واستحالة المجتمع، وحيث الكيانات السياسية مجهولة المصير والقيم على وشك الذوبان... ويوازي هذا كله، أن الرواية نفسها أصبحت في وضع مؤسلب بتاريخ الرواية عينه.

على هذا الأساس، السيرة هي اقتراح نوعي، بوصفها إشكالية تقنية (البنية، اللغة، الأسلوب). والرواية العربية، وكأنها هنا تجاوزت المحاكاة، هي على عتبة استكشاف مخيلتها الخاصة والحميمة، الذاكرة الذاتية بكونها شكلاً أيضاً قبل أن تكون مضموناً جذاباً. وهنا نطرح بجدية تساؤلاً من الطراز الأول: هل هذه السيرة الذاتية في مجموعها تؤلف، كنص واحدة super Novel (سوبر رواية)؟ فمن المعروف أنه جرى تعطيل الطاقة الثورية للأدب العام عبر امتصاصه في مجموعة إرباكات لا حصر لها، واستهلاكه في ظواهر سياسية فاسدة. ولعل الروائي العربي اليوم يفكك كل هذه الارتباطات، معلناً نفسه قبل فوات الأوان، من خلال المجازفة، والجرأة، والشفافية التي توفرها السيرة.



ليس أكثر إدهاشاً من سيرة مثقف بقي حياً

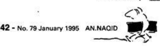
الملاحظة المهمة أن كتابه السيرة، على أنواعها، تفرض لغة تتوازى مع النبرة الذاتية. وهذا أدى إلى تغيرات ملحوظة في الإنشاء وطرقه ونتجت منها أشكال وبنى تجديدية في السرد الذي أصبح حراً وأكثر انسيابية ومرونة وذا طابع ابتكاري لا يُنكر. وفي هذا الإطار، يتوضح لنا أن إظهار السيرة الذاتية يعطي ثماراً، على المستوى الروائي، لا يمكن أن تعطيها مجموعة روايات تخضع لمواصفات سياسية/ أخلاقية سائدة، كما تخضع لأسلبة النماذج العالمية. واستطراداً فإننا نستطيع الآن أن نتقمص هذه السير الذاتية، ونقارن تجربتنا بتجربتها، وهذا يعني، على مستوى القراءة، أن الصورة الروائية ليست ناقصة أو خاصة، بل هي «معبرة».

عند هذا الحد، كتابة السيرة عربياً تعني التحدي، لأنها وكلما كانت أمينة للذاكرة، كلما كانت صريحة بل وقحة، عظم «دورها» كموقف أولاً، وكتاريخ مختلف، معارض ثانياً. وإذا كان فلوبير قد قال: على الفنان أن ينشئ كل شيء، فلا ضير أن يدعي الفنان أنه ينشئ الواقع نفسه مرة جديدة.

لقد قال أيضاً رؤوف مسعد في سيرته الروائية «بيضة النعامة»: «أعتبر أن من يريد أن يكتب، عليه بالضرورة أن يحتفظ بمسافة بين الكتابة والمواقف الأخلاقية والسياسية... وأنه قد يجد نفسه أحياناً على مسافة بعيدة عن هذه الأشياء... تماماً مثل أفعالنا السرية في الحياة» (ص٩٩).

بهذه النبرة الحازمة، التي تعبر عن انقلاب نوعي ضد الكثير من القناعات السائدة في قواعد الأدب العربي المكتوب، لم تعد قضية الرواية هي «الشكل» فحسب، بل إن «الشكل» نفسه أصبح قضية بمقتضى الكتمان الذي كان جارياً على الأفراد والجموع والكتابة معاً. فليس صدفة أن يكون يوسف شاهين في أفلامه القائمة على سيرته الذاتية، قد تجاوز كليشيهات السينما المصرية. كذلك بروز السينما السورية على يدي ملص وأسامة محمد للسبب نفسه. وليس صدفة شعور أغلبية النقاد أن الرواية (بطغيان السيرة الذاتية) قد غدت «ديوان العرب». وان السيرة كاقتراح سردي نثري أيضاً في القصائد التي تكتب اليوم، تثبت أنها قضية «شكل» أيضاً من حيث فرضها رحابة النثر والتفاصيل، ضد شاعرية الغموض والكليانية والضبابية. وهنا خطورة وأهمية قصيدة النثر، بذاتيتها، وتفاصيلها، وواقعيتها. فالبطل، الشاعر ماذا حل به؟ لقد اختفى وأصبح وجوده مضحكاً، ليأخذ الروائي/ الراوي محله ولتستمر الرواية، من الذاكرة، حتى لا يحل الصمت، الموت.

على هذا المستوى، قد يكتب لإنجازات الثقافة العربية في مضمار حداثتها، أنها أنتجت تعبيرات قوية عن ذاكرتها الجديدة، عبر هذا الحضور البهي للسيرة الذاتية التي يتجلى فيها أحد أهم شروط الحداثة: انتصار الفرد وانتصاب الذات كحقيقة مجسمة للرهافة، للبوح، للعلنية، للحرية أولاً... وربما فقط بواسطة استعادة الذاكرة (الماضي كله) نستعد للدخول مجدداً في المعاصرة، حيث الفرد يتحدى القدر ويغلبه. □





محمد أهروبا
شاعر من المغرب

عَـاهِلَةُ الْكَلَامْ

■ المَغْرِبيَّةُ تَكْشِطُ فُتُورَ المَوَاسِمِ تَدْخُلُ فِي عُيُونِها مُدُنٌ لَيْسَتْ تَرَاهـا النَّوَارِسُ حِينَ تَجِيءُ حَنيناً جَرِيحاً صَهِيلاً يُشْبِهُنِي رُمَّانَةً عَذْرَاءَ إِلى جَسَدِي البَحْرِي المَنْفَى تَدْخُلُ وَهِيَ مِنْ تَرَائِبِها خُيُولُ دَمِي تُرْخِي عَلَيَّ أَوْتَارَها البَدَوِيَّةَ كَيْ أُغَنِّيَ مونولوغ المَوْتْ ٥

(إذا لَمْ تَكْشِطْ فُتُورَ المَوَاسِمِ المَغْرِبيَّةُ هَلْ أَكُونُ في بِلَادِ الوَقْتِ ذاكِرَهْ؟) ٥

أَلمَغْرِبيَّة تُلَبِّدُ غَيْمَ الوُجُومِ لِيَهْطِلَ نَصُّ الغِوَايَةِ الطَّوِيلُ الطَّوِيلُ وَأَعْتَنِقَ مَبَاهِجَ الشُّرُودِ فِلَاحَةَ الجُمُوحِ زَنَابِقَ الرُّعُودِ العَرْعَرَ البَهِيَّ الرِّمَالَ الحَيْرُونَةَ كَرَنْفَالَ الهَنْدَسَاتِ فِي دَوْلَةِ الشُّمُوسِ الشَّوَاطِىءَ الشَّوَاطِىءَ مِنْ فَرَحٍ رِيفِيٍّ تَأْسِرُنِي مَفَاتِنٍ صُبْحٍ عَارٍ إِلاَّ مِنْ رِيحِ الشَّعْرَاءِ البَرَرَةِ تَحْصِدُنِي كَيْ أَكْشِفَ عَمَاءَ البَحْرِ أَوْ أَسْتَرِدَّ أَمْوَاجَ كِتَابَةٍ هَادِرَهْ ٥

لِلمَغْرِبيَّةِ دَمْعِي يَسِيلُ عَلَى جُرُوفِ أَصَابِعِهَا الأَرْزِيَّةِ الأَرْزِيَّةِ حُدُوسِي تَصَّاعَدُ مِنْ أَقالِيمِ البَلَاغَةِ مِنْ سُورَةِ الشَّهَادَةِ مِنْ أَقاصِي الشُّروقِ احتفَالِي بِالشَّمْعَدَانِ يُرْبِكُ سِيْرَةَ الحِبْرِ طُفُولَتِي الصُّعْلُوكَةُ الحَلَبَاتُ تَعُجُّ بِإِشْرَاقَاتِ رَامْبُو الحَصِينَةِ النَّهَارُ النَّهَارُ إِذْ يَحْلُبُ لِمَنْطِقِ الفَجْرِ ثَدْيَ الرُّكَامْ ٥

عَارِياً يا المَغْرِبيَّةُ هكذا عَارِياً عَارِياً أُحِبُّكِ فانْدَلِقِي عَلَيَّ صَبَاحاً وسِيعاً بَيْلَمَاناً(*) صَبِيحاً أو تَفَتَّقِي الآنَ الآنَ عَاهِلَةَ الكَلَامْ ٥

(*) أَلْبَيْلَمَانُ: نبات يمتاز بتجذّره في الأرض، ينبت بكثرة في بوادي منطقة الريف ـ شمال المغرب.





أحمد زين الدين

الوليمة السماوية

الروح وطعامها العجائبي

إعترف الإنسان في سلوكه الغذائي منذ أقدم العصور بقيمة مقدسة للطعام. وهذا التقديس ناجم عن كون المصدر الغذائي الأصلي مصدراً سماوياً. وما وجوده على الأرض إلا انعكاس لوجوده في السماء. والسلوك الغذائي مثل أي سلوك ديني يقوم على معايشة الأسطورة الغذائية طقوسياً، أي بتمثّل أعمال الكائنات الفوقطبيعية التي أوجدت هذا الغذاء والتي قامت بتلقين الأسلاف كيفية تقليدها في عملية إعداد الأطعمة، أو زرع المحاصيل وقطفها وحصادها. فالسلوك الغذائي سلوك أنطولوجي يتقرّب فيه المتدين من القوى العليا والعالم المقدس بتحيين «Actualisation» الحدث الأولي الأصلي الذي أوجد الطعام. فالمقام هنا لا يتعلق بمعرفة خارجية مجردة، بل بمعرفة كيانية للأصول. وباستظهار الإنسان أساطير الأصل (العالم، الحيوان، النبات، الإنسان) يسترجع الزمن العجيب وفضاء القداسة. والإنسان الذي يعيش الأساطير، كما يقول الإناسي ميرسيا إلياد: «يخرج من زمنه الدنيوي الكرونولوجي ليلج زمناً مختلفاً كيفاً، زمناً مقدساً أولياً. وهو زمن يمكن استعادته على الدوام»[1]. وأهم الفروقات التي تفصل الإنسان المعاصر، وتحديداً اللامتدين، عن الإنسان الديني، تتجلى في أن المتدين يضفي على علاقاته وممارساته العضوية والفيزيولوجية، وخصوصاً الغذاء والجنس أبعاداً لاهوتية. فإذا كان اللامتدين يعامل جسده كمعيار لكينونته، بوصفه من أخص خصوصياته ـ الجسد هو الأنا ـ فإن المتدين لا يدركه إلا مموضعاً في فضاء أسطوري يؤهله من خلال مواضع محددة (فتحات الجسد، الأظفار، الشعر، الأعضاء التناسلية) بالإطلالة على المقدس، والوصول إليه عبر سلوكيات مخصوصة ومقنّنة. فمتطلبات الجسد العضوية تتوزع وفق خريطة الحقيقة الشعائرية. وينجم عن ذلك عدم تمتع المرء بأي استقلال مادي: أو دلالة عضوية، كما يقول غوسدورف[2]. إن تعرّفه بأصل الشيء يكسبه القوة السحرية التي بواسطتها يفلح في السيطرة عليه. وأن يعيش الإنسان الأسطورة معناه أن تتملّكه القوة المقدسة المثيرة للأحداث التي

يجنّبها ويعيد خلقها.



غذاء مقدس

والطقس الغذائي بقدر ما هو ظاهرة طبيعية بيولوجية، فإنه لدى المتدين، خصوصاً البدائي، تقرّب من القوى الفوقطبيعية، وهذا التقرّب يتم عبر الاعتقاد بالتحويل والمبادلة. فالأرباب يأكلون من الطعام نفسه لأنه طعام مقدس. والإنسان يبادل إلهه بتقديم الأضحية له من طريق المماثلة.

ومنذ القديم أقيمت وجبات جماعية بقيت إلى ما بعد ظهور المسيحية، تعظيماً للآلهة على سخائها ومباركتها الإنسان. وغالباً ما تعلقت القداسة بالأعجوبة الغذائية. فالمؤرخ بلين «Pline» يذكر أن في معبد ديونيزوس (باخوس) إله الخمر في جزيرة أندروس «Andros» نبع ماء يتحول خمراً في الأيام السبعة المكرسة له من شهر كانون الثاني/ يناير. بيد أن الأعجوبة محصورة داخل المعبد، وتنتهي خارجه حيث يعود الخمر ماء[٣].

كذلك يروي إنجيل يوحنا («الإصحاح الثاني»: أن المسيح في عرس قانا الجليل حوّل الماء خمراً «هذه بداءة الآيات فعلها يسوع في قانا الجليل وأظهر مجده فآمن به تلاميذه».

وخصصت الشعوب الوثنية أرباباً للتغذية، وكانت حصة من الطعام في كل بيت روماني موقوفة على ربات الغذاء «بينات» «Pénates». والعادة، أن توضع تماثيلها الصغيرة على الخوان قبل تناول الطعام. ويخيم الصمت على أفراد العائلة حتى يأذن الأب بمباشرة الأكل قائلاً: إن الآلهة سعيدة الآن. أما اللقيمات التي تقع من أفواههم فتُحرق في الموقد تقرّباً من البينات[٤]. وثمة ثمار وأغذية وقف على أرباب: البلوط أو السنديان لزيوس (جوبيتر) والحنطة لديميتر والكرمة لديونيزوس (باخوس) والرمان لآتيس.

تنتظم الظاهرة الغذائية في منظور ديني يربط الجسد بالمقدس. وتمر لدى الإنسان المتدين عبر مصفاة الضوابط اللاهوتية التي بلورتها التعاليم والوصايا وطرائق التقنيات الشعائرية، لا استجلاباً للمنفعة البدنية أو درءاً للأضرار فحسب. وإنما أيضاً لكسب قسط كبير من القداسة ومن السعادة الروحية، وتجنباً لغضب الآلهة أو استرضاء لها من خلال طقوس التضحية. وإن كان ثمة ضرر فهو معنوي في المقام الأول، تُحرّمه الأديان والشرائع. كذلك التنقّر والاستقذار من تناول بعض الأطعمة سُنة دينية. لذا فإن تصنيف الغذاء بين تحليل وتحريم، وإباحة وحظر، لا يخضع للقاعدة الصحية الحديثة. ولا يمكن استبدال معادلة مفيد وضار بمعادلة حلال وحرام، إلا عبر هيمنة النظرة الطبية المعاصرة المعقلنة. فالإنسان المتدين يرى في الطعام أبعد من خصائصه الطبيعية وميزاته الكيميائية والهضمية. وسلوكه الغذائي يخضع لسنن ثابتة وواضحة. ومن الجلي: «أن التحريمات لا تنتج من خصائص الأنواع بل من المكانة التي تُعطى لها في متن نسق أو أنساق متعددة من الدلالات»[٥] وقد لاحظ تيسيان، على ما يذكر كلود ليفي ستراوس أن انتهاك الحرمات الغذائية يُحدث عند قبيلة بونابي Ponapé بعض الاضطرابات النفسية التي تشبه بعوارضها بعض ظواهر الحساسية. أي أن الأعراض التي تبدو طبيعية تدخل واقعاً، في نطاق التشخيص الثقافي. كذلك القول في استهلاك بعض الأطعمة التي يُعتقد بقدرتها على منح مستهلكها التفوق. فالمحظور ليس صحياً إلا من خلال المنظور العلمي، ولدى من تشبع بالمبادىء العلمية فعزا الامتناع عن أكل أنواع من الأطعمة خصوصاً بعض أصناف اللحوم (لحم الخنزير عند اليهود والمسلمين) إلى الحرص على التزام القاعدة الصحية ذات الفائدة التحصينية والوقائية من الأمراض المعدية والجراثيم.

أي ما يوافق التصورات العلاجية الحديثة. وقد حاول عدد من العلماء اليهود، منهم دايفد ماخت، إجراء تجارب للكشف عن الجذور الصحية لتحريم الحيوانات النجسة، كما وردت في سفر اللاويين. فخلط مزيجاً من لحوم الخنزير والكلب والأرنب والجمل والكواسر والأسماك دون حراشف، فتبين له أن مرق هذا المزيج كان ساماً. ثم خلط مرق الحيوانات المحللة فوجده غير سام!

بيد أن الفارق عميق بين الذهنية الطقوسية والعناية الصحية المعاصرة القائمة على العزل والتعقيم. «فنحن نقتل الجراثيم والبدائيون يطردون الأرواح» كما تقول الإناسية ماري دوغلاس[٦]. وعالم البدائي المتدين واحد ومتصل، بينما عالمنا متعدد ومنفصل. والمحظور الديني يتعلق بفكرة النجاسة أو الدنس. وهذا المفهوم غير مقيد بالطعام المضر، وإنما ينصرف إلى التمييز بين طرائق الذبح والتزكية. بين ما أُهل لله به و«ما أهلّ لغير الله به». ويخضع لمعايير أيديولوجية دينية تتشدد حيال دين صاحب الذبيحة. إذ كانت التعاليم الزرادشتية مثلاً، تحظر على الزرادشتي تناول طعام أعدّه له غير زرادشتي، بل تحرّم عليه حتى لمسه. وهذه التحريمات الدقيقة والمفصّلة تظهر على مستوى تحضير الطعام، وتصيب خاصة طرق الطبخ واستخدام الأواني، خصوصاً عند اليهود. وهذا التفريق لا علاقة له من قريب أو بعيد بحدوث الضرر المادي، وإنما يرقى



الحليب رمز الخلود والديمومة عند الإغريق

إلى مستوى دلالي مختلف، يعيّنه ويحدده تنظيم اجتماعي أخلاقي خاص، ورؤية دينية متميزة.

آكلة الأكباد

وإن كنا نحن المعاصرين نتناول ما نرغب فيه من أطعمة دون محظور إلا الحظر الصحي، فإن كثيراً من الأديان تعدّ استهلاك ما يُسمح باستهلاكه عملاً مقدساً. وإضفاء القداسة على الغذاء ناجم عن طبيعته من جهة، وعن طريقة تناوله الاحتفالية والجماعية في معظم الأحيان. ولا تزال هذه الرواسب الميثولوجية تتسلل إلى بنيتنا العقلية والسلوكية. فتُقام الولائم المقدسة داخل أضرحة الأولياء (المغرب العربي على وجه الخصوص) أو يُداوى المرضى بأشربة أو طعام موضوع في الأواني المكرسة لهؤلاء الأولياء أو القديسين. وثمة عادات أخرى من أصل آداب المائدة باقية من عبادات وطقوس، لم يعد الإنسان المعاصر يحيلها اليوم على نصاب الكائنات الغيبية.

وحيث إن الغذاء هو المخزون الحقيقي للطاقة والقوة، تصور الإنسان إمكانية انتقال صفات المأكول إلى الآكل. وهو تصور أساس في الظاهرة الغذائية الأسطورية. فالأصل السماوي للطعام النباتي أو الحيواني يُعاد تمثّله من خلال عملية الهضم. وغالباً ما تتخذ هذه العملية منحى تحويل العضوي المادي إلى النفسي الروحي، مما يضفي على الغذاء مدلولاً أو قيماً جديدة ذات أبعاد متعالية وخارقة. الطعام لم يُجعل فقط لتغذية الجسم، بل أيضاً لتغذية الروح. والطبيعي هنا يتحول إلى ثقافي. واللذة الحسية إلى لذة روحية. فالمعدة، كما تصورها العقل القبل علمي وخصوصاً السيميائي الذي يشتغل على الكيمياء السحرية، فرن حراري لتحويل المادة الكثيفة إلى عنصر أثيري. وبفضل حرارته تستخلص المعدة الجواهر نفسها التي تستطيع الكيمياء إنتاجها بواسطة النار. «فتفعل المعدة مثلما تفعل النار وهي تأخذ من النبيذ مثلاً، روحاً يصعد إلى الرأس. ودرجات طهي المعدة كافية لإبراز خصوصيات الجوهر»[٧]. كذلك أقامت الذهنية السيميائية علاقة مثلثة بين الغذاء والحرارة والولادة «فالذين يرغبون في أولاد ذكور يعملون على تناول الأطعمة الحارة والمشتعلة».

وظن العربي الجاهلي بوطأة التصور الذي يعزو إلى الأطعمة صفات سحرية تنتقل من طريق التحول إلى الإنسان، أنه يجوز بأكله الكبد القوة والشجاعة والقدرة على التحمّل، لأن الكبد في نظره وسط الجسم، أي بؤرة القوة المقدسة، ومركز روح الإنسان وطاقته الحيوية. لذا شاع عند البدو أكل الأكباد خصوصاً في حالات الانتقام. وقصة هند بنت عتبة معروفة. وهي التي استخرجت كبد حمزة بن عبد المطلب عم النبي وسميت آكلة الأكباد. «وعادة أكل الكبد في العموم، طقس ديني تعبدي»[٨].

وحيث تحدو الإنسان الرغبة في أن يخلد، وأن يبقى جسمه بقاء الدهر، فإن هذه الرغبة دفعته إلى أن يتصور أن الغذاء، من طريق التحول الهضمي، واستخلاص جوهره الغذائي، يُمكّنه من الحصول على إكسير الحياة واجتياف القدرات المطلقة لإطالة الأعمار. ولعبت أسطورة الهضم وتقنيات تجدد الشباب السيميائية بواسطة «الحجر الفلسفي» دوراً بالغاً في هذا المجال، فدغدغ الحصول عليه أحلام البشرية بالخلود حقباً مديدة. وعبّرت تحولات «الحجر الفلسفي» عن مسار العملية الهضمية النموذجية. وبالإجمال فإن تقنية السيمياء واقعة تحت سيطرة الاعتبارات الهضمية. وأكدت الوثائق الصينية القديمة على الاقتران الواضح بين تحضير الذهب والحصول على شراب الخلود. ويقول نص صيني أن الكيميائي «وي بويانغ» استطاع إعداد «حبيبات الخلود» وابتلع وأحد مريديه وكلب له بعضاً من هذه الحبات. والتحق الجميع كما تقول الرواية بمواكب الخالدين. كذلك اعتُقد أن أوكسيد الزئبق يساعد على إدامة الحياة وتجدّدها. وكان الكيميائي كوهنغ (٣٤٣ - ٢٨٣ ق. م) يظن أن شرب عشر حبات من مزيج أوكسيد الزئبق والعسل خلال عام، يعيد السواد للشعر الأبيض، ويُنبت الأسنان الساقطة. ومن أراد الخلود فعليه أن يداوم على هذا العلاج مدة عام. وغالباً ما كان البحث عن الإكسير مشفوعاً بالبحث عن الفراديس والجزر السحرية[٩].

وطلبُ الخلود يمكن نيله من الغذاء الطبيعي أو من الغذاء المصنّع والمحضّر والمستحلب أو من الغذاء الحلمي المتخيل (الوليمة السماوية). وجميع هذه الأغذية ذات أصول سماوية ومفاعيل روحية.

خبز الجسد

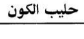
وأكثر الأطعمة شيوعاً الخبز، ويعبّر اقتسام الخبز في معظم الأديان عن المشاركة الروحية. وتوافره دليل على فيض العطاء الإلهي. وتقديم الخبز في طقوس بعض الأديان البدائية مألوف باعتباره طعاماً للآلهة. وفي الكنيسة المسيحية يُقسم الخبز في طقس «الافخارستيا» eucharistie (القربان المقدس) لصالح الجميع حيث يغدو جسد المسيح الذي يمثل الخبز المصدر الأساسي لوحدة الكنيسة وسر وحدة المؤمنين. كذلك يدل الخبز على كلمة يسوع (خبز السماء الحقيقي) (يوحنا ٦: ٤١)،

الذي هو جوهر الغذاء اليومي. الخبز هنا بديل الجسد. ويرى جورج تومسن في شعيرة الوجبة المقدسة بقايا من الوليمة الطوطمية. وكان عابدو ديونيزوس وآتيس وميثراس يؤمنون بأنهم يلتهمون، من خلال الوجبات التي يُقدَّم فيها الخبز أو اللحم، الأجساد المسحورة لآلهتهم. كذلك في أسرار إيليوسيس «Mystères d'Eléusis» كانت تجري شعيرة العشاء الرباني. وهي وجبة من دقيق الحنطة والماء في بهو سري. وبعد الانتهاء ينظر المحتفلون صوب السماء هاتفين: «إمطري». وينظرون إلى الأرض هاتفين: «إحملي». والطقوس مصممة في الأصل كإرث من السحر الزراعي متزامن مع بدء موسم البذار والزراعة[١٠].

وفي التاريخ العربي أن حمدان القرمطي أقام بعض الشعائر الرمزية. وكان أتباعه من القرامطة يؤدون إليه ضريبة «البُلغة» وهي ضريبة خاصة يدفعها من أراد أن يشترك في «خبز الجنة». ولفظة البلغة تعني كمية الغذاء الضروري لاستمرار الحياة. وسميت تلك الضريبة بذلك، لأن من كان يدفعها يحصل على قطعة بحجم حبة البندق من خبز شهي، زعم حمدان قرمط أنه غذاء أهل الجنة. وأنه مرسل من لدن الإمام المحتجب[١١].

ولا تزال العادات العربية تنظر إلى الخبز نظرة تقديس وتبجيل. فمن يدس بقدمه أو حذائه فتات الخبز سيجمعه يوم القيامة بجفون عينيه. ولا تُمدّ اليد لأخذ الرغيف من مكانه أو لأكله دون ذكر الله. وينبغي أن يؤخذ باليد اليمنى تبركاً، حتى لا يشاطرنا إياه الشيطان. «وهذه العادات متعلقة بالنظرة السحرية إلى قوى الإنتاج والعطاء»[١٢].





حليب الكون

والحليب هو الغذاء النمطي لجميع الكائنات. وكل شراب لذيذ مثابة حليب أمومي. والصوفيون يرون في الحليب رمزاً للاتحاد بالذات الإلهية. فتُشبِّه القديسة تيريزا الروح بطفل يرضع ويتلذذ بحليب أمه المقطّر في فمه.

وهذه الصورة الحليبية شائعة لدى الشعوب التي تقدّس الإلهة الأم. وغالباً ما تقترن صورة الحليب مع عصارة بعض الثمار خصوصاً ثمار التين الشبيهة بالأثداء وعصارتها الحليبية اللون. وأحياناً تناظر ثماراً مثل العنب والقمح.

والحليب في أناشيد «الفيدا» غذاء الأرباب المتعلق بالمعرفة والخلود. وفي «الرمايانا» يمخض التيتان (الكائنات الأسطورية العملاقة) بحر الحليب الكوني لاستخراج الزبدة المصفاة التي برز منها الأرباب والحوريات، وخصوصاً لاكشمي ربة الثروة. وعند المصريين يُعدّ الحليب شراباً نبيلاً وغذاء نموذجياً محمَّلاً بالطاقة الحيوية والكونية وبالمزايا الوقائية والحماية. كذلك هو رمز الخلود والديمومة عند الاغريق. فهرقل امتصّ حليب الخلود من ثدي هيرا. وفي الديانة الطنطرية يناظر الحليب الوعي المضيء والإشراق الروحي. وفي علم الرؤيا الإسلامي أن من يحلم بشرب الحليب إنما يحوز فقهاً وعلماً ومعرفة. ويقارن الحليب بالمني. وهذه المقارنة ذات الإيحاء الجنسي لا تقتصر على الحليب بل تتناول عدداً من الأغذية الأخرى[١٣].

وغالباً ما لاحظت الدراسات الإناسية تطابقاً عميقاً بين العلاقة الجنسية واستهلاك الطعام. وبين علاقات الزواج

(١) Eliade: Aspect du mythe. P: 11-34.

(٢) Gusdorf: Mythe et métaphysique. P: 135.

(٣) A. Neyton: Les clefs paiennes du Christianisme. P: 63.

(٤) J. Bayet: La religion Romaine. P:63 - 64.

(٥) كلود ليفي ستراوس: الفكر البري، ترجمة د. نظير الجاهل، ص ١٢٤ ـ ١٢٥.

(٦) أطروحة ماري دوغلاس هي التفريق، أو ما يُظن أنه الفرق بين العقلية الدينية والعقلية اللادينية.

(٧) غاستون باشلار: تكوين العقل العلمي. ترجمة د. خليل أحمد خليل، ص١٣٧ ـ ١٣٨.

(٨) د. علي زيعور: التحليل النفسي للذات العربية، ط١، ١٩٧٧، ص١٣٥ ـ ١٣٨.

(٩) ميرسيا إلياد: تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية جـ١، ص٢٥٨، ٢٦٣ وجـ٢، ص ٣٦ ـ ٣٧. والجزءان ترجمة عبد الهادي عباس.

والتحريمات الغذائية. حتى إن بعض اللغات تُعبّر عنهما بلفظ واحد. كذلك يعقد التحليل النفسي علاقة وثيقة بين الشراهة والغُلمة. أي بين البطن الهضمي والبطن الجنسي.

والغذاء الذي يضاهي الحليب بتعدد دلالاته الروحية هو العسل. ويُعتبر في الحضارات الزراعية البديل المثالي من حليب الأم. تمنحه ربة الحياة والوفرة والطعام «سارسفاتي» عند الهندوس. وتصفه «الأوبانيشاد» بأنه «قلب الأشياء»، و«الفيدا». بأنّه مبدأ الخصب ونبع الحياة والخلود. وكان الإغريق القدماء يتصورون أن العسل قطرات ندى تعلق على الأشجار خصوصاً البلوط ثم يجمعها النحل من على الأوراق. وهذا الطعام كان غذاء البشر في العصر الذهبي للكون[14] (ما بذكرنا بالمنّ طعام اليهود العجائبي).

وتقرن المخيلة بين العسل والحليب فيجريان جداول في الآخرة أو في الأرض الموعودة. وثمة غذاء سماوي هو الهيدروميل» «Hydromel» أو نبيذ العسل. شراب الخلود الإلهي في عالم الآخرة. وغذاء الأرباب الذي يجدد أعمارهم السرمدية، وشراب الحكماء على الأرض. وترى التقاليد اليونانية أن فيثاغوراس الحكيم لم يكن يتغذى إلا بالعسل طوال حياته. وهو غذاء الملقَّنين الجدد في الديانات السرية (الميثراسية الفارسية).

وقطاف العسل يتخذ طابعاً طقوسياً مقدساً في النيبال عند قبائل «الغورونغ» وهو من التقاليد التي تنتقل من جيل إلى جيل. ويبدأ موسمه عادة بعد الاحتفالات التكريمية في ذكرى ولادة بوذا في نيسان. وفي اليوم الأول من القطاف يُضحى بديك استرضاء لفولو إله الصيد والغابات. وحماية من أذى النحل[15].

شجرة بوذا

وشرب الشاي الذي يُعدّ من أصول الضيافة في مجتمعاتنا المعاصرة، وأحد المشروبات التقليدية المفضّلة. يتخذ في اليابان شكل الوجبة الشعائرية. وهي شعيرة تأملية تدعى «Chanoyu» وترمي إلى إضعاف العادات المتصلبة. وكبح جماح الاندفاعات الذهنية والعاطفية. وتخلق جواً من التأمل الهادف الذي يحرر الفكر من ارتباطاته اليومية. وتجري هذه الحفلة عادة في غرفة متواضعة خالية من الرياش والزينة. وذات مدخل منخفض. ويُفترض في المدعوين قبل ولوج القاعة الطهارة ومضمضة أفواههم وغسل أيديهم في حوض مخصص. والكوع على ركبهم دلالة على الخضوع. ويحضر الشاي بعناية فائقة وفق أصول وقواعد دقيقة. ويرقى الاحتفال بالشاي إلى أسطورة تقول أن شجيرة الشاي نبتت من أجفان بوذا التي اقتلعها ورماها بعيداً ليتمكن من اليقظة الدائمة والاستغراق في التأمل. وبتأثير بوذية الزن أضحت نبتة الشاي تعبّر عن طهارة الروح ويقظتها[16].

وثمة مشروب مشابه هو القهوة. لم يُعرف عنه أنه شراب مقدس، غير أن طقوس إعداده، والأجواء المحيطة باحتسائه، أوحت لبعض الباحثين بمقارنته بتحضير الشاي في اليابان، وبأنه أشبه بمشروب إلهي، فيقول يوليوس ليبس في كتابه «بدايات الثقافة الإنسانية»: من رأى مرة مجموعة من الأعراب المتدثرين بالبرانس مجتمعين لتذوق المشروب «الإلهي» فلن ينسى حرارة الجو التي تسود مثل هذه الاجتماعات الاحتفالية[17].

والتبغ هو الآخر يُستهلك شعائرياً عند معظم قبائل أميركا الوسطى والشمالية لاعتقادها بأنه ذو منشأ إلهي. وهي البلاد الأصلية لزراعته قبل وصول الأوروبيين.

والتبغ مثابة «عشبة مقدسة» يدخنها الأميركيون القدماء في احتفالات عامة ودينية. ولم يكن التدخين في الأصل عند الهنود الحمر سوى طقس ديني. ولا تزال مقالع الحجارة الحمراء في «بايب ستون» التي تُصنع منها الغلايين موضعاً مقدساً عند جميع قبائل الهنود. وثمة قبائل أخرى في كاليفورنيا تمزج التبغ بمسحوق كلس الصدف المشوي أو تنقع أوراقه في الماء وتشرب المنقوع. ويشكل دخان التبغ «غيوماً» تولّد المطر «رمزياً». ومذاقه الحاد يحمل على الظن بأن شاربه تساوره حالة من الوجد الديني. ودخانه يُذكي روح الشجاعة عند المحاربين. وعصارته تقذف في عيني الكاهن المبتدىء لتمنحه البصيرة العقلية. ويُنفث الدخان إكراماً لأرواح زعماء القبائل[18].

ومن طقوس ديانات الخصب في الشرق الأدنى القديم وثقافات حوض المتوسط تعاطي المخدر المستخلص من نبتة الخشخاش. وهي موقوفة على ديميتر ربة الحنطة والخصوبة. ويرمز الخشخاش إلى دورة الموت والبعث. واستخدم في طقوس الخصب لبلوغ حالة من الوجد الصوفي. وظلت هذه الطقوس قائمة في أنحاء مختلفة بصورة سرية حتى ظهرت لدى إحدى الفرق الدينية المعروفة باسم الحشاشين في العهد العباسي الأخير. ويكتنف تاريخ هذه الفرقة الكثير من الغموض وربما التشويه المتعمّد. ولا تُعرف حقيقة هذا الادعاء الشائع عند المؤرخين.

وهكذا لا ينفد الطعام العجائبي من حلو ومر، من على مائدة الروح. الروح التي تتشهّى للجسد ما نعتقد أنه يشتهيه، والتي تصنع من غذائه وعاءً تشرب منه كأس الخلود والعظمة. □

(١٠) جورج تومسن: إسخيلوس وأثينا، ص١٧١ ـ ١٩٨.
(١١) بندلي جوزي: من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، ص١٦٣.
(١٢) د. علي زيعور: التحليل النفسي...، ص١٥٦.
(١٣) J. Chevalier, A. Gheerbrant: Dictionnaire des symboles. P: 556 - 557.
(١٤) Ovid: Les métamorphoses. P: 44.
(١٥) جيلبير دوران: الأنتربولوجيا ـ ترجمة د. مصباح الصمد، ص٢٣٦.
(١٦) Plume: Encyclopédie des sectes... p: 432 - 440.
(١٧) يوليوس ليبس: بدايات الثقافة الإنسانية، ترجمة كامل إسماعيل، ص١٤٢.
(١٨) المصدر نفسه، ص١٤٦ ـ ١٤٧.
- Chevalier: D. des symboles. p: 915.
(١٩) يراجع في موضوع الخمرة:
ـ فراس السواح: لغز عشتار، ص٢٢٠، ٢٥٣، ٢٥٥.
- Chevalier: D. des symboles. p: 1016 - 1018.



عطــــر

فهد العتيق
السعودية

كنا نسير في الطريق الطويل معاً ظهر يوم العطلة، كان الطريق مظلماً قليلاً، وكنا نرى على ضفافه غرفاً متوحدة ومنازل صغيرة واطئة، وكانت تبين الأبواب المواربة المدهونة بكل الألوان، ينبعث من فتحاتها أضواء المصابيح الواهنة، وكان الناس يخرجون ممتلئين برائحة المستنقعات والرطوبة، يركضون في الشوارع الضيقة، وفي ظهر الجمعة يخرج الرجال إلى المساجد في احتفاليات واضحة وبخور تكتسي على أثره الجدران بالأصفر الفاتح، يخرجون بعد أن يستحموا بالماء والصابون والعطر، يخرجون ليروا أنفسهم أو يرى بعضهم بعضاً وكنا نستطيع أن نشم روائح الصابون تنبعث من أجساد الموظفين ومن أفواههم، الموظفون وحدهم يقتنون الثياب والعطور، وكانت النساء يملأن المطابخ صخباً، والأطفال في عريهم المعتاد، والشباب يروحون ويجيئون، و الفتيات كذلك، وكان ثمة موسيقى تنبعث من هنا أو هناك وثمة رجال حزينون ويجلسون أمام الأبواب في جماعات، يشربون الشاي ويدخنون وخلفهم نساء يلغطن، في وقت معبأ بالذهول الجميل وروائح الرطوبة والظلمة.

كان الطريق معتماً والحارة نصف مغمضة، تسير في غير اتجاه كأنها سفينة ثملة، وأنا أراك أحياناً تقفين هناك خلف الباب دائماً، بعيدة عن العيون، أراك من البعد شاهقة مثل نخلة، ترين أنك تبسطين وجهك البارع وكامل جسدك على ظهر غيمة طائرة تلف البلاد، أو تطل من علو يليق بسموها على حارة تشبه طفلة ضائعة، تنقلب إلى ممرات صغيرة ومتعرجة في الليل الغامض لتمتلىء بآثار ركض لحيوانات نابحة ومخلفات منازل وسواد وصمت، وفي الصباح ترين حبات الضوء وتستمعين لأول العصافير. . ويا فخامة سيدنا الوقت!! لقد ضغطت أظفار الحارة على أرواحنا وضغط كفان ناعمتان على وجنتين صحراويتين فتفجر الرأس ماء وأعشاباً ونخلاً وذكريات ولهواً ودوداً صغيراً، وما زلت أراك تقفين هناك بعيدة عن العيون، عندما التقينا وتحدثنا وقلت لك أنك لست المرأة الوحيدة في هذا العالم التي تبكي كثيراً وتنام قليلاً، لست المرأة الوحيدة الجميلة التي لا تمشط شعرها ولا تقلم أظفارها ولا تستمع إلى الموسيقى.

في الشتاء والنهار قصير يأكل نفسه، ووقت الحارة، ينسحب الناس من بيوتهم الطينية الباردة مثل قطط ضخمة، يخرجون بنزوات متحدة وضحكات وتعب، يخرجون ليروا الناس ثم يعودون إلى جحورهم بأسى، وأنا ما زلت أراك بعيدة عن العيون مثل صفحة بيضاء بلا حدود تخبىء رغباتها وخجلها وتاريخها عن رطوبة الحارة ودفء شمسها اللذيذة، يا فخامة سيدنا الوقت: الموظفون المعطرون يخرجون ليروا أنفسهم أو ليرى بعضهم البعض، يمشطون شعورهم ويقلمون أظفارهم ويخرجون فرحين بأنفسهم وبتاريخهم ونحن نبحث في أدغال الوقت عن ظلمة صغيرة تمنح القدرة على النوم، نبحث من أول النهار حتى الانهيار اليومي المعتاد والسفر المعتاد والخوف الغامض، وأنا ما زلت أراك هناك بعيدة خلف كل باب. . أقول لك والقلب مضيء مثل شمعة: افتحي الباب. . أفتح الباب ولا أجدك. . أزيح غطاء اللوحة وإذا. . مرآة مليئة بوجوه النساء!!□



النافخون في الرماد

زكي نجيب محمود والحداثة المزيفة

سامي أدهم
باحث من لبنان



لا أريد أن يكون حديثي فلسفياً صعباً، بل حديثاً على الفلسفة. لأن النص الفلسفي يختلف عن (النص على النص) الفلسفي، فهو بمثابة (ميتافلسفة)، وهو يتناول تأويل وتفسير النص والدخول إلى كينونته. والنص الفلسفي هو نص مغلق غامض في أكثر الأحيان، لأنه كما يقول «جاك دريدا J. Derrida»: «صعوبة الفلسفة، لأن نصَّها هوكمون».

هناك فرق بين الباحث والفيلسوف، كالفرق بين التأويل والتفسير للنص.

هذا الالتباس يجعل قارىء الفلسفة مشوَّشاً. فالقارىء يريد أن يفهم والطريق هو التبسيط والسلاسة، وهذا لا يوجد في نص الفلسفة على الإطلاق. فاللغة والتراكيب الفلسفية ليست تراكيب (ميتالغوية) بل هي في صميم جوهر وكينونة اللغة. الباحث يسير على حافة النص الفلسفي، تكرارياً في أغلب الأحيان، وهو لا يُستنفد. أما البحث الفلسفي فهو تقريري منتهٍ. النص الفلسفي هو «أفلاطون» و«أرسطو» و«ديكارت» و«كانط» و«هوسّيرل» و«هايدغر» و«سارتر» و«فوكو» و«دريدا»... وغيرهم.

المشروع العربي يجب أن يكون نصاً فلسفياً مختلفاً وليس بحثاً فقط. فالنص الفلسفي هو الذي يصنع الحضارة. والحضارة الإسلامية توهّجت عندما كان النص حاضراً، وهو «القرآن» ونصوص الفلاسفة الإسلاميين والمتصوّفة وعلماء الكلام. النص الفلسفي ليس شرحاً لشيء، ليس تفسيراً لشيء، ليس تأويلاً لآخر، إنه هو نفسه متماهٍ مع ذاته ومختلف عن ذاته. النص الفلسفي يظل حاضراً حضوراً أبدياً في اللحظة، أما النص العلمي فهو ينفي ذاته ليصير آخره، إذ الفرق بينه وبين الفلسفة، هو أن الفلسفة مطلقة بطريقة لا متناهية، أما العلم فمتناهٍ وهو ينفي ذاته في كل لحظة وفي كل تجربة مخبرية.

في عالمنا العربي هناك مشاريع فلسفية لم تصبح فلسفة.

إن من يقرأ «الفتوحات المكّية» لـ«ابن عربي» قراءة عميقة يخجل من ضحالة الفكر العربي المعاصر ومن هُزال النصوص العربية المعاصرة.

أردت من هذه المقدمة أن أنبّه القارىء الكريم إلى أن ما يراه من نصوص تدّعي الفلسفة هي نصوص على الفلسفة وليست في الفلسفة، وهي تفيد الطالب والباحث ولا تصنع حضارة مميزة.

مطبلون ومزمرون

«الدكتور زكي نجيب محمود» لم يترك نصّاً فلسفياً، بل كتب على الفلسفة وهذا واضح في كل كتاباته، لذلك يمكن أن يُقال إنه باحث في الفلسفة رغم احتجاج المطبّلين والمزمّرين. هناك من يعترض ويقول بأن (الفلسفة الوضعية المنطقية) هي فلسفة الوضوح والبساطة. أقول لهؤلاء إن (الفلسفة الوضعية المنطقية) هي من الفلسفات المعقدة. فهل نصّ «فتغنشتاين» هو سهل؟ وهل (التركتاتوس Tractatos) هو بسيط؟ إن كل عبارة عند «فتغنشتاين» تُؤوَّل وتُفسَّر بمجلدات. ومن قرأ «برتراند راسل» في (أنطولوجيته الذرِّية) يرى عمق التفكير الفلسفي.

لقد اقترن اسم «زكي نجيب محمود» بـ(الوضعية المنطقية). وقد كان لمفكرنا الفضل في إدخال هذه الفلسفة إلى مصر، ومنها إلى العالم العربي، وكان هدفه تحديث الخطاب العربي من خلالها. وأقول بإيجاز وبلغة واضحة إن (الوضعية المنطقية) تقوم على فكرتين (الوضعية) ثم (المنطقية).

الوضعية، تعني عند مفكّرنا الاعتماد الكلّي على الإحساسات الواردة من الخارجي كمصدر للمعرفة. والمنطقية، تعني أنه يمكن استقبال الإحساسات الخارجية بواسطة قوالب المنطق. هذان هما الأساسان في فكر «زكي نجيب محمود».

كان هدف (الوضعية المنطقية) هو معالجة الخطاب العلمي الطبيعي وليس الخطاب الإنساني في شموليته. وقد كان مؤسسو هذه الفلسفة في «مدرسة فيينا» يهدفون إلى تنقية الخطاب العلمي الطبيعي من الميتافيزيكا. وكان رائدها «أرنست ماخ» الذي يعتبر أن العلم كله إحساسات، ثم كان رائدها الآخر «فتغنشتاين» الذي يعتبر أن (الواقع منطقي)، وأن هناك تقابلاً تمثيلياً «إيزومورفيسم» بين شكول المنطق وبين المعطيات الحسية.

فالوضعية المنطقية، إذاً، قد تحوّلت إلى دراسة وتحليل القضايا العلمية المكتوبة برموز رياضية، فأصبح الفيلسوف يهتم بدراسة الشكول المنطقية ومتطابقاتها مع التجربة الواقعية. لكن هذه الفلسفة التي ابتدأت بـ«ماخ» في أواخر القرن التاسع عشر، و«دائرة فيينا» (فتغنشتاين، وايزمان، كارناب...) قد توقفت فجأة في العام ١٩٣٢ عن متابعة تحليلاتها، واتجهت وجهة أخرى نحو (فلسفة اللغة) والتحليل اللغوي للغة الطبيعية العادية مع (مدرسة أوكسفورد). وسبب ذلك هو أن أحد الفلاسفة المنطقيين «كوبت جويدل» قد اكتشف نظرية في المنطق الرياضي تقول «إنه يستحيل شكلنة كل القضايا الرياضية، وعلى الخصوص، الحساب البسيط العادي [حساب الأعداد]». فإذا كانت نظرية «جُويدل» قد هدمت كل أمل في الصياغة الأكسيومية الكاملة للنظريات، فلماذا كل هذا الاندفاع في الوضعية المنطقية، وهذه الدراسة التحليلية للقضايا الفلسفية (كارناب)؟ لقد انتهت (الوضعية المنطقية) عالمياً، وتفتتت وتحوّلت إلى تحليل للغة العادية (أوستن - رايل).

جثة هامدة

كان هدف فلاسفة /الوضعية المنطقية/ (كارناب - وايزمان) هو محاربة الخزعبلات والدجل الفكري الوافد من الخطاب الميتافيزيكي ومن الخطاب اللاهوتي. فهل كان هدف «زكي نجيب محمود» هو محاربة الخزعبلات المتمثلة في الخطابات التقليدية؟ ومحاربة الخطاب الأصولي؟ كان هدف المنهج الوضعي المنطقي هو التنوير والتطهير وإزالة زوائد التصورات، لكنه كان قاصراً ومقصراً لا يستطيع أن يمتد إلى ما وراء الخطاب العلمي. فقد كان عاجزاً عن محاربة الخزعبلات المتطرفة في اللاهوت، ومحاربة الخطاب الماركسي المنتفخ، لأنه اعتمد في أساسه، على القضايا العلمية الطبيعية فقط.

كان الخطاب المصري، في الخمسينات والستينات من هذا القرن، مليئاً باللاهوتي، والقومي، والسلفي، والماركسي. لذلك كانت المهمّة عسيرة والمنهج ضعيفاً، لا يخرج عن تحليل الإحساسات. فقد كان، بالمقابل، الخطاب الأصولي عنيفاً يستمد حيويته وجبروته من السلفة اللاهوتية الجامدة والجاهزة.

الخطاب العربي، في حقبة الخمسينات والستينات، كان مليئاً بالتيارات، من وجودية، وماركسية، وقومية عربية، وقومية سورية، وناصرية، ومثالية، ودينية أصولية... وغيرها. فهل كان في مقدور (الوضعية المنطقية) أن تتصدى وحدها لكل هذه التيارات؟ أشك في ذلك، فالخطاب المصري

المعاصر لم يتأثر بالوضعية المنطقية، بل ظلت هذه الفلسفة حبيسةً داخل الجامعات وداخل قاعات البحث. لقد كان «طه حسين» و«العقاد» و«السباعي» و«إدريس» و«الحكيم» و«محفوظ» و«عبد القدوس».... وغيرهم، أقدر على صياغة الخطاب المصري المعاصر. وكان يقابلهم تيار أصولي متطرّف أخطر تغذّى من أصول لاهوتية قديمة متجذّرة في وعي الشعب، وكان هذا الخطاب، وهو بمثابة تيار الأعماق في وجدان الشعب، يمثّل الجذور الأولى والمسلّمات البديهية.

لم تخرج (الوضعية المنطقية) «المُمَصّرة» أو المعرَّبة إلى النطاق العالمي، وسبب ذلك أن «زكي نجيب محمود» لم يُطوّر ولم يُنتج أفكاراً ولا تصورات جديدة في هذا الميدان، ولم يتعدّ خطابه النسخ والنقل الكامل دون تطوير أو نقد. هذا ما تظهره الدراسة الأكاديمية الجادة البعيدة عن الدعاية الديماغوجية التي نراها في بعض المجلات، وخصوصاً المجلات غير المتخصصة، كمجلة «العربي» مثلاً.

لقد أفلست (الوضعية المنطقية) في الغرب نفسه، واستهلكت وأصبحت جثّةً هامدة، بعد أن تحوّلت في (إنكلترا) إلى (فلسفة للغة). فكيف تستطيع هذه الفلسفة المعرَّبة، دون نقد أو تطوير، أن تتصدّى لألاعيب وخزعبلات الفكر المتطرف المنتفخ والمتحجّر وطروحاته الخطيرة؟ (الوضعية المنطقية) لا تتعدّى، في أصولها، الإحساسات والمنطق الصوري. فهي كمنهج عاجزة عن البحث، على الإطلاق، وبطريقة حاسمة، في الخطاب الإنساني في شموليته.

نحن بحاجة إلى خلق «ميتافيزيكا عربية» حديثة لمواجهة الفكر السلفي. نريد (قطيعة إبستمولوجية) جذرية مع التطرف الفكري على الصعيدين العملي والنظري. إذ لا يُعقل أن ندخل (ما بعد الحداثة) ولمّا ندخل (الحداثة)، لأن (الحداثة البعدية) هي في «الاختلافي Différence»، وما هو متشظٍّ في الفكر القديم. فالنص القديم قد استنفد، ولم يعد من أمل في النفخ في دماء الماضي ولا في الدعاية له.

البدائيون!

لقد حاول «زكي نجيب محمود» أن يخلق عالماً علمانياً عقلانياً من خلال كتاباته العديدة، فيكون بهذا قد دخل الحداثة من بابها الواسع. إذ الحداثة تعني العقلنة، وتعني منتوجات ثقافية عقلانية، وتعني خطاباً معقلناً، ولا تعني العقل بمعناه القديم. فالعقلنة قد بدأت بـ«ديكارت» مروراً بـ«كانط»، وقد تجلّت هذه العقلنة في الخطاب الغربي من خلال ثلاثة مكوّنات: (التمثل) و(الأنا أفكر) و(اللوغوس). وقد تخارجت هذه المكوّنات في الخطاب الغربي من خلال مظاهر أربعة: الوطنية القومية، السوق الاستهلاكي، العمل، الجناسة: مع ممثليها الكبار: «هيغل»، «نيتشه»، «ماركس»، «فيبر»، «فرويد»، «فوكو».

كما أنه حاول أن يكون عقلانياً، من خلال مؤلفاته، وهو محق في ذلك، فالوضعية المنطقية كانت محاولة لعقلنة الإحساسات والمعطيات التجريبية بواسطة القضايا المنطقية، وهذا اتجاه في الحداثة ولكنه لا يمثّل كل الحداثة. نحن مع «زكي نجيب محمود» في التحديث والعقلنة، وفي السير مع الفلسفة العالمية بكل اتجاهاتها وعمقها وأصالتها وتعدّديتها. نريد التحديث الفكري بكل أصالته، وليس في النطاق الأكاديمي فقط. فالتصدّي للبربرية المتوحّشة العدوانية الغارفة في الهمجية الفكرية المنطلقة من البدائية ومن الضبابية على صعيد منهجياتها وأدواتها المعرفية، لا يكون إلا بإغراق جامعاتنا بالفكر الإبداعي الحديث، ليس على الصعيد التكنولوجي فقط، بل على صعيد الفكر أيضاً، فهذا هو الأساس لكل (حداثة) مرتجاة.

فهذا الفكر الحديث، هو الكفيل بالتصدّي للبدائيين القتلة الذين يغتالون الإبداع والبراءة والإنسانية في بعض أقطار العالم العربي.

كنت أريد أن يكون حديثي فلسفياً، دقيقاً ونقدياً بشكل مطلق، وكنت أريد أن أبحث في ما كتبه «زكي نجيب محمود»، لكن عمق مأساة الإنسان العربي، الممزّق في ثقافته والعاجز في أصالته، جعلني أراجع حساباتي وأعتبر «زكي نجيب محمود» بطلاً من أبطال الثقافة في «مصر» والعالم العربي، بغضّ النظر عن عقم فكره أو ضحالته، أو سقطاته الفلسفية. فهو لم يُنتج فلسفياً ولم يترك نصّاً مختلفاً، ولم يعطنا خطاباً حداثوياً، لكن يكفيه فخراً أنه كان رائداً في زمن الرعب والقمع الفكري والاقتصادي، وفي زمن اغتيال الفكر بالمال، وزمن الخزعبلات والتهريج والتظاهرات الثقافية المشبوهة، زمن تأميم الصحف وتأميم الفكر وتقنين الكلام. لقد كان بطلاً لأنه تحدّى تأميم العقل ومصادرة الوعي، وخرج على جماعة المطبّلين والمزمّرين وصانعي الشُلل الثقافية، وعلى المتمرّغين على أعتاب السلطان (العبقري العظيم). كنت أريد أن أنقد فكره وفلسفته كأي باحث أكاديمي وكأيّ مشتغل بالفلسفة، لكني أُحيل القارىء الكريم على مقالتي في («الفكر العربي المعاصر» العدد ٧٤ ـ ٧٥)، ففيه الكثير من النقد الفلسفي، وأُحيل كذلك على المقالات القيّمة التي كتبها الدكتور «علي زيعور» عن مشروع «زكي نجيب محمود» في تحديث الثقافة العربية.

من يقرأ «الفتوحات المكية» لابن عربي يخجل من الفكر العربي المعاصر

فلسفة الإسفاف

بالرغم من ذلك، وبالرغم من بساطة التجربة وسذاجة الاستنتاجات، وبالرغم من تبسيط الخطاب الفلسفي إلى درجة الإسفاف، فأنا أقول أنه يكفي أن يكون «زكي نجيب محمود» رائداً للحداثة العربية على صعيد المشروع الفلسفي، إذ الحداثة هي صنوّ للتعقل والمعقولية. يكفيه أنه وضع، في زمن تأميم الشعوب، مشروعاً منطقياً للتصدي للخزعبلات المتطرفة الضاربة في ضمير الشعب العربي. إذ لا دخل له في سقوط تجربته على الصعيد الفلسفي وعلى الصعيد الاجتماعي، فتجربة (الوضعية المنطقية) سقطت عالمياً وغيّرت مسارها.

لا أريد أن يظن القارىء الكريم، أنني مع المشروع الغربي قلباً وقالباً دون تمحيص وتحليل ونقد. فعلى المثقفين العرب الحقيقيين أن يتحدوا للتصدّي للخزعبلات وللضبابية الأيديولوجية المغلّفة بالرأسالية المشوّهة، وللتشويه الحضاري المعلّب الوافد مع المشروع الغربي.

لقد انتهى المشروع الغربي المنطلق مع الحروب الصليبية وانفجر عقله ولم يعد يمتلك التاريخ، لقد وصل إلى نهاية التارخ كما يقول «فوكوياما»، ووصلت الفلسفة إلى نهايتها المحتومة بعدما تشظّت وهدمت الإنسان (فوكو) وأصبحت تمتلك (ما بعد الحداثة).

وهنا أذكر أن الدكتور «جورج زيناتي»، في مناقشاته العديدة، يؤكّد أن الفلسفة الغربية قد تحررت من العنصر اللاهوتي، وأن المشروع الغربي بعد «ديكارت» أو بعد «كانط» قد أصبح صافياً من كل أثر لاهوتي، ولكني أخالفه هذا الرأي. إن المشروع الفلسفي الغربي ظلّ لاهوتياً حتى أواخر القرن التاسع عشر على حافة «نيتشه» حتى أتت ثورة/ الفينومينولوجيا/ بتحليلاتها العميقة والدقيقة، فألقت الضوء على ما ترسّب بـ(الاختزال الترنسندنتالي) من بقايا لاهوتية أصولية، وقد تجلّى ذلك أيضاً في أعمال «جاك دريدا» آخر المفكّكين وصاحب مشروع (ما بعد الحضارة). نحن لسنا ضد الإبداع الحضاري الغربي، بل نحن ضد أيديولوجيته المسيطرة ونفاياته الثقافية.

نريد الأصالة في الفكر العربي لا التفاهات والتهريج والسخافات المتسلّلة بثوب جديد. لا نريد الخلاعة والموسيقى الرديئة والثقافة المبسّطة الوافدة مع المعلّبات.

وفي النهاية، أحيّي «زكي نجيب محمود» وأعتبره أول مفكّر عربي تجرّأ وأدخل فلسفة ليتحدّى بها الخطاب العربي التقليدي الرائج، وليفتح بها عقول الشعوب المؤمّمة. □



حمدي زيدان
شاعر من مصر

أمومة

■ أمي المريضة
معرفتي في يديها،
قالت:
أدخل معي الحمام،
وأنا أخلصك،
وأشاهد لحمي في مرآتك الداكنة،
وأثدائي تراك،
وتطمئنك على حليبها.
أدخل معي،
وإغسل شعري، البائد،
وأنا أمحو طفولتك عني،
وأصلي لأبيك،
كي يخرج من سجائرك المطفأة،
ويدخل النار التي اصطنعتها له من عينيك،
ويخرج بحنانه الناصع،
يضيء يتمك بقبلتين،
علي يديك،
وعلى ثديي،
ويرضع معك،
ويستحم من غيابه. □

المسرح في التلفزيون!

لبنان من دولة المدينة إلى دويلات القرى

عماد العبدالله



حين همّ والدي باستئجار منزلنا، في الأربعينات من هذا القرن، في زاروب الصفح - برج أبي حيدر من مدينة بيروت - ولم أكن قد ولدت بعد، قيل إن بعض الجيران نصحوه بأن لا يستأجر المنزل، هامسين أن أحد أبناء «صاحب الملك» كان قد تعارك مع المستأجر القديم، للمنزل نفسه، في الغرفة الجوانية منه، ولما كان المستأجر قوي البنية فقد تغلب على ابن صاحب البيت، لكن هذا الأخير وقد تملكه اليأس والغضب، عاجل الرجل بطعنة سكين أدت إلى وفاته. ومن حينها أصبح أبو محمود الزغلول يعرف في الحي بأنه «قاتل قتيل» وبات يتمتع بسطوة ورهبة، رغم أنه لم يبالغ في استعمالها كثيراً، إلا أنها طوقا المنزل بسياج متداخل من الخوف والعزة. مع ذلك قرر والدي استئجار البيت لقربه من مركز عمله في شرطة بيروت.

□□□

من عبارة «قاتل قتيل» إلى تنغيم على وزن «فعّيل» أي «قتّيل قتلا» إلى «حرش القتيل» وهو نفسه حرج بيروت، الذي وجدت فيه مرة جثة قتيل فوهب الحرج لها، إلى حادثة «القتلا» أو «القتلى»الذين عثر عليهم أيام طفولتنا في الخمسينات في بئر مهجورة من حديقة منزل قديم، وروي أن أحذيتهم السوداء - لحظة إخراجهم من البئر - كانت لا تزال تلمع. وقد ارتبطت تلك الحادثة على مستوى لبنان باسم «التكميل»... إذاً «قتيل» «قتيل» «تكميل» وحرف اللام في نهاية الكلمة يلف الأحاسيس بالأسود المظلم من الليل والرعب والتشويق.

ربما كانت مدينة بيروت في حاجة إلى كلمات مثل هذه وقتها لتستوي كمدينة، كباريس ولندن، وليجري إقفال الأبواب جيداً في الليل، وترتفع سلطة القانون والمخافر ورجال الشرطة. ثم تنتشر الكتب البوليسية على الأرصفة في النهار ومثلها صحافة الإثارة ومثلها صالات المسرح والسينما.

كتب عاصي الرحباني مرة، وهو الشاعر الذي كانت تمتد يده بسهولة نادرة إلى ذاكرة طفولة وإشارات شديدة المحلية (عمل مع أخيه منصور في بداية حياتها العملية حارسين في شرطة بلدية أنطلياس)، كتب يقول:

باب البوابة ببابين — قفولي ومفاتيح جداد
عالبوابة فيه عبدين — الليل وعنتر بن شداد

وكتب عبيدو باشا الناقد والمسرحي مرة كلمات أغنية من ذاكرة ونبرة تشير إلى بيروت هذه: «والله زمان يا أبي/فيه عجايب/فيه غرايب والنبي/هيدا صبي/منّو صبي/هيدا ولد/من هالبلد/قاتل قتيل».

□□□

بمثل هذا الأسلوب وانطلاقاً من هذه النبرة، على ما أعتقد، وهما الشديدا الالتصاق بمدينة بيروت ألف عبيدو باشا كتابه «بيت النار - الزمن الضائع في المسرح اللبناني»(*).

فالعنوان الذي يفيد بالطبع أن هناك منزلاً تشتعل فيه النيران، ويا ما اشتعلت النيران في بيروت! إلا أنه أيضاً مصطلح بيروتي يستعمل في الحديث عن جهوزية السلاح لإطلاق النار حيث يقال «الحبّة [أي الرصاصة] ببيت النار».

من البداية، من العنوان، يلجأ عبيدو باشا إلى نبرة محلية، ورؤية محلية، بقدر ما تتملى ملامحها ولهجتها، تتعرف بالآخرين من الناحية التاريخية والإقليمية والعالمية، فنحظى بحفلة تعارف يتوضح فيها النسب والانتماء. كأن المؤلف يقول عندما يتحدث عن مشاهير المسرح العالميين: هيدا فلان وهيدا ابن فلان... إلخ.

عند عبيدو باشا لا مسرح من دون مدينة، والمدينة هنا بيروت، وهي عنوان لازدهار التجارة فيكتب في الصفحة ٣٣ «إن أبا خليل القباني عمل في القبان» [وهو ما يعرف بتجارة مال القبان]. وفي الصفحة ٤٧ يقول عن مؤسس المسرح اللبناني مارون النقاش: «الرجل وجد وأعماله وجدت بدورها. هو الاحتفال بالبحر والمدينة، وهي ظروف المدينة التاريخية وقت النقّاش. وكونه من التجار أولاد التجار».

وهو يربط المسرح اللبناني على الدوام بالتحولات التي تصيب مدينة بيروت: «حال نهضوية اقترنت بحدث كبير في الحياة البيروتية واللبنانية تمثل في تدمير أسوار المدينة في العام ١٨٤١، هذا الذي أخرج المدينة من حال الغلاف إلى حال اتصالية يقال فيها إنها حال إطلالة أولى على الحداثة». مضيفاً أنه «في صيف ١٨٤١، في أيلول تحديداً، قصف الأسطول الإنكليزي بيروت ودمر أسوارها وأعداداً كبيرة من المنازل القائمة عند أطرافها. بعدها حاصر الأسطول بيروت من أيلول ١٨٤١ وحتى ١٠ تشرين الأول من العام نفسه وقت خروج المصريين المحاصرين فيها». معتبراً أن بيروت «دخلت وقتها في طورها الجديد «الحداثي»». كما عادت ودخلت في طور مختلف مع حصارها في العام ١٩٨٢، وخروج العرب منها ذلك الصيف. هنا صيف، وهناك آخر. هنا حصار، وهناك كان.

هنا خروج، وهناك خروج، ولكن النتائج بدت مختلفة، بين إطلالة على حال الحداثة، إلى مغادرتها وهجرانها».

يؤرخ عبيدو باشا للمسرح اللبناني ويؤرخ لمديه بيروت، نقد للمسرح ونقد لبيروت. والمسرح تكوينات أولية والمدينة كذلك، فهي تتحول وتختلط، تمتلىء وتفرغ. أحداث عاصفة وسلطات تنقلب على أعقابها وتجارب مسرحية تولي، بدورها، الأدبار. وفي ذلك منه، محاولة تظهير شاقة لما حدث ويحدث، ومحاولة للبحث عن مفاتيح أخرى في النظر إلى المسرح اللبناني من غير المفاتيح الصدئة الدارجة.

ثمة تلوينات عديدة ومفاجئة على مدى الكتاب، تتمثل في شبكة اتصالات بين معلومات تاريخية ومشاهدات وتحليل وربط واستنتاج مع لمسات شعرية، تعطي مقاربة المؤلف لموضوع عسير مثل موضوع المسرح اللبناني، نكهة مميزة وجريئة في الوقت نفسه، بعيداً عن أي إذعان أكاديمي يجعلك تتثاءب من اللحظات الأولى. كما أنها تجعل الموضوع معيوشاً وحياً إلى درجة تحس فيها أنه «طازة» حسب التعبير التجاري البيروتي في الترويج أو أنه «سخن» خارج للتو من الفرن، ولربما تستطيع أن تلمسه بيديك.

□□□

نهاية الخمسينات وبداية الستينات يقول عبيدو باشا أنها كانت البداية الكبيرة الثانية للمسرح اللبناني.

وكانت بيروت تستقبل بترحاب الوافدين من القرى.

وكانت بيروت مدينة إقامة وقيامة.

اليوم صديق لي، شاعر وصحافي ينصحه معارفه أن يستأجر منزلاً في بيروت (يقيم مؤقتاً مع عائلته في شقة مفروشة) وسط مناخ يعمم فيه أن قيامة المدينة آتية لا ريب فيها بعد الحرب. وبعد «القُتلا» و«الشهدا» و«المجازر»... إلخ. والصديق هذا يحب بيروت وكان يفر منها عند الجولات الساخنة جداً إلى قريته، لكنها يعود مسرعاً عند أي هدنة قائلاً حينما يصل إلى مفرق خلدة (بوابة بيروت الجنوبية): صباح الخير يا بيروت.

هذا الصديق لا يستطيع أن يستأجر المنزل المطلوب لأن بدل الإيجارات مرتفع جداً. وهو بالمناسبة خريج معهد الفنون قسم المسرح والسينما إضافة إلى كونه كاتباً مسرحياً.

وهناك من يقول إن المسافة بين القرى ومدينة بيروت ستصبح يسيرة، لأن الأوتوسترادات سوف تقرب البعيد. ومن يقول أيضاً إن جزءاً من المدينة دخل إلى التلفزيون والفيديو. وجزءاً آخر دخل إلى الكومبيوتر، فلماذا لا تسكنون القرى؟!

مهرجانات وتبشير بالقيامة، فكيف تكون القيامة من دون إقامة؟ □



(*) «بيت النار - الزمن الضائع في المسرح اللبناني». عبيدو باشا. رياض الريس للكتب والنشر. بيروت، لندن ١٩٩٥



النفـق

مي م. الريحاني

قاصة من لبنان

ما زال السؤال يتردد في رأسها، مع أن سنوات كثيرة قد مرّت على تلك القصة. حتى صار يمكنها أن تسميها، بكلّ ثقة، قصة قديمة، أو قصّة مرّ عليها الزمن. ومع الوقت، تحوّل السؤال إلى هدف بحدّ ذاته، ولم يعد له علاقة وثيقة بالقصة. ولهذا أمكنها، في مرحلة لاحقة، أن تطرح السؤال دون أن تعود بذاكرتها إلى مكان القصّة وزمانها. وحتى دون أن تستعيد وجوه الذين شاركوا فيها.

أما القصّة الآن، فهي قصّة السؤال الذي قد يعتبره البعض سخيفاً أو غريباً. وقد يراه آخرون رمزياً يشير إلى قضيّة مصيرية. أما بالنسبة إليها فهو مجرّد سؤال عادي عن رجل عادي، ظنّت مرّة أنه لن يكون كباقي الرجال.

كانت تطرح السؤال بابتسامة ساخرة حيناً، وبشفقة ممزوجة بالهزء حيناً آخر. وعبثاً حاولت أن تغيّر ذلك، وكأنها تعترف أمام نفسها بأن ما توقعته قد حصل، وبأنها وصلت إلى النهاية المتوقّعة لسلسلة أحداث، ما كان يمكن أن تصل إلى غير ما وصلت إليه. ولكنها صارت، مع مرور الزمن، تطرح سؤالها بمرارة امرأة عجوز مزّقت شظايا القذائف فستان عرسها العتيق.

□□□

هل هو أحد أبطال عملية «النفق» الشهيرة؟ أم هو ضحية سطل المياه؟

ليس السؤال مزحة ثقيلة، ولا هو يحمل أبعاداً وجودية. إنه، بكل بساطة، وسيلتها لإعادة تصوّر الأمور. في محاولة لمعرفة ما إذا كانت قادرة، في مرحلة ما، على تحويل سير حوادث القصّة في اتجاه آخر، ولم تفعل. لماذا؟ الأسباب كثيرة، والدخول في تفاصيلها هو دخول إلى القصّة، وهي صارت تفضّل الوقوف على حدود السؤال.

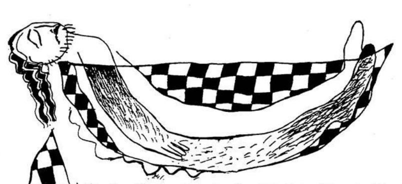
□□□

قصّة «النفق» معروفة. وبطلها صار رمزاً من رموز المقاومة. وليس الأمر كثيراً على رجل حفر الأرض تحت خيمته، وبقي يحفر ويحفر حتى خرج من الناحية الأخرى، خارج حدود المعتقل.

لكن هذا رجل آخر، لا علاقة له برجل السؤال.

رجل القصة قد أقنعها، لفترة طويلة، أنه شارك في «الهروب الكبير»، ولكي يزيد الأمر مأسوية مؤثرة، أخبرها أن وصوله إلى المنزل تزامن مع دفن والده. واختلطت دموع الحزن بدموع الفرح... كما قال.

وجوده في المعتقل أعطاه هالة من القداسة والبطولة، ما شحنها بشعور قوي وجديد من الفخر والاعتزاز: أن تكون هي الفتاة التي تعرفت بشاب اعتقله الإسرائيليون، وعذّبوه. وها هي الصحف والمجلات تتكلم عليه، وإن لم تسمه شخصياً. وها هي جمعيات الدفاع عن حقوق الإنسان تطالب بالإفراج عنه.



كانت تعلم أن علاقتها به ما كانت لتستمر لولا دخوله إلى المعتقل ـ وكأنه دخل بإرادته ـ ولكنها أقنعت نفسها أن واجبها الوطني يحتّم عليها انتظار من يتعرّض للتعذيب، في كل لحظة، من أجل قضيّة تشاركا في الإيمان بها. ولذلك، لم يكن ممكناً ألّا تسأل عنه. أو تكتب له، ولو كانت تعرف أنها لن ترسل له شيئاً مما تكتبه.

□□□

«كانوا يدفنوني حتى عنقي، ويبقى رأسي معرّضاً للشمس والليل عدة أيام».

أيها الخارج من رحم الآلام مضمّخاً بعطر التراب، ومزيناً بجراحات الصليب.

«رافقت أيامي، صليت كي تنتظريني».

عدت إليّ حاملاً أشواق الأسرى وآمال المغتالين ورغبات المنفيين.

«عدت هزيلاً ونحيفاً. تأخرت في الاتصال بك كي أستعيد الشكل الذي تعرفينه».

إستقبلتك بأحلام الأطفال وأشواق الأمهات ورغبات العرائس.

«ما أروع ما يكون استقبال الأبطال!».

□□□

قال لها كلاماً كثيراً. أخبرها عن البطولات والأحلام، روى لها أخبار الأسر. وكيف كتب لها على أوراق قديمة، على علب الكبريت، وعلى ما أمكنه الحصول عليه من قصاصات مهملة. ووعدها بالكثير من هذه الكتابات. لكنها لم تحصل إلا على ورقة واحدة. صفراء باهتة، وبلغة ركيكة. وكم فوجئت يومها بقسوة قلبها! لأنها رأت أول ما رأت في تلك الورقة أخطاء اللغة. وحاولت أن تمرّن نفسها على تخيّل جو الرعب الذي كان فيه حين كتب، وكيف لجأ إلى الكتابة إليها هرباً من خوفه ووحدته.

هي لا تعلم متى بدأت صورة البطل تشحب أمام عينيها. كلّ ما تعرفه أنها أخذت تلاحظ عدم اهتمام رفاقه به، وكأنه ليس البطل الذي خدع العدو، وهرب هروب الشجعان. ثم بدأت تنتبه إلى التناقض في رواياته، والاختلاف في تواريخ الأحداث. ولم تعد حجّة تأخره في الاتصال بها إلى ما بعد إطلاق الأسرى، بأنه كان يريد استرداد صحته ولياقته البدنية، تقنعها. ولكن كيف كان في إمكانها أن تكذّب بطلاً؟.

وكان لا بدّ أن يبدأ الكلام الآخر:

«إستمرارنا في هذه العلاقة سيؤذيك. أنا مطارد بشكل دائم، وأهلك لن يوافقوا».

«إنه عميل مزدوج. أوقع الكثير من رفاقه في الأسر».

«الذنب ليس ذنبه. كان جديداً في الحزب، غير متمرّس بعقيدته حين حوّلوه إلى فرع المخابرات، حيث لا يصمد إلا العتيق المجرّب».

«هل علمتِ أنه تزوّج فتاة من طائفته، تملك بيتاً، وأحوالها المادية جيّدة؟».

«ماذا يفعل غير ذلك؟ لا عمل له ولا رفاق. الحزب طرده، ووالدته تبارك هذا الزواج».

«كم هو ضعيف الشخصيّة أمامها! تذكّره دائماً بأنها صاحبة البيت والمال. تؤنّبه أمام الناس، لأنه لا يحسن عملاً، ولا يعرف كيف يهتم بابنها».

«ما رأيك لو تزورينه؟».

«ما النفع؟».

ولكنها كانت ترغب في رؤيته. لا بد أن تراه في موقعه الجديد.

□□□



رأتها على درج المبنى تقوم بالتنظيف كأي ربة منزل. صبيّة، أصغر منه بكثير، وجميلة. سألتها عنه، معرّفة بنفسها، موضحة بأنها كانا جارين في الجبل. أرشدتها المرأة بعصبيّة، يبدو أن الاسم قد عنى لها شيئاً.

فوجىء هو برؤيتها بعد هذه السنين. إبنه يلعب إلى جانبه، طفل جميل، أشقر الشعر، على عكس والده، الذي كان يقف جامداً، وهو يرتدي بيجاما مخططة أظهرته كرجل عجوز. لاحظت أنها كانت تتخيّله على هذه الصورة في المعتقل. لماذا ترتبط صورة السجين بالبيجاما المخططة؟ ولكنه بدا فعلاً رجلاً عجوزاً، محطّماً مهزوماً. حاولت أن تبحث فيه عن البطل الذي ملأت أخباره الحيّ، حيث تعارفا، دون جدوى.

عيناه خجلتان. لم يكن يتوقع أن تفاجئه في داره، والأصح أن نقول دارها، فالدار ملك المرأة. ولم يتوقّع أن تنظر إليه بهذا الشكل المباشر وهو الذي هرب منها، دون أن يجرؤ على مصارحتها بأنه ينوي الزواج.

الكلام سطحي، والعينان هاربتان أبداً.

كانا ما زالا واقفين حين دخلت، كموجة غاضبة تمدّدت صورتها، تحمل سطل المياه المخصص لمسح الأرض، رمته أرضاً، فتوزّعت المياه القذرة في كل مكان، وأصابها رذاذها.

أخذ الطفل الجميل يبكي مذعوراً، والتصق بفخذ والده. والوالد صامت، لا يجد ما يفعله أو يقوله، في مواجهة الصوت الذي أخذ يزعق: تعبت من العمل من أجلك وأجل ابنك وضيوفك الذين يوسّخون الدرج.

الزوجة تصرخ، وهو صامت باستسلام، وهي تراقب وتحاول أن تبتسم وكأن الأمر لا يعنيها. كانت تنظر إليها مترددة بين التحدي والشفقة. خائفة عليه من شجار لا يبدو أنه سيحسن مواجهته. ألقت تحيّة الوداع، وخرجت تاركة إياه قابعاً في ذهوله وخجله.

عندما وصلت إلى سيارتها، نظرت إلى المبنى وكأنها تلقي النظرة الأخيرة على جسد مسجّى. فرأته يقف على الشرفة بانخذال. أشفقت عليه من مواجهة مشكلة جديدة يضيفها خروجه إلى الشرفة. فأومأت له برأسها، وانطلقت.

في طريق العودة، شعرت بما يشبه الغصّة أو الاختناق. خيّل إليها أن بطل «النفق» لم يخرج بعد. إنه هناك يحفر ويحفر... وما زالت طريق الخلاص طويلة. □



نزار آغري

رياح السموم
تحليل سياسي
رياض نجيب الريس
رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، لندن ١٩٩٥

حروب القبائل

من يزرع الريح يحصد الإعصار. هكذا يقول المثل. ويبدو أنه لم يخطىء فيما زرعه الرئيس العراقي صدّام حسين بمغامرته في «أم المعارك» حصدته المنطقة عموماً ومنطقة الخليج خصوصاً زوابع من «رياح السمُوم» ما زال غبارها يملأ العيون ويمنعها من الرؤية بوضوح. كان الخليج قبل المغامرة هادئاً، وديعاً ينام في هدوء وسكينة. ثم فجأةً هاجت الأرض وماجت وانشقت عن جنود صدام حسين وهم يزحفون نحو الكويت ليلحقوها بالعراق على شكل المحافظة التاسعة عشرة. وهبّت عاصفة الصحراء على الجنود العراقيين وانقلبت عليهم الآية فهربوا وتشتتوا شذر مذر وغاصت الأقدام في الرمال وجاءت قوافل من الجنود من كل حدبٍ وصوبٍ، ثم سرعان ما ارتفع لهيب النيران وهي تلتهم آبار النفطُ الكويتي.

كان الأمر بمثابة كارثة من كوارث الطبيعة لولا أنَّ مفجّرها شخص من لحم ودم. وقد كُتبت مقالات كثيرة عن الموضوع وتناولته الصحافة ووسائل الإعلام في العالم كله. وبدا المثقفون العرب، في غالبيتهم، كما لو أن الصدمة قد أفقدتهم القدرة على الرؤية السليمة، إتسمت كتاباتهم بالحماسة والانفعال والهيجان العاطفي. وفضلّوا الوقوف على الأطلال على الخوض في أسباب الكارثة ودوافعها وحيثيات المسألة كلها. وكاد الكثيرون أن يختصروا الموضوع بذلك السبب السحري: مؤامرة خارجية على العرب. وكان من شأن مقاربة مسطحة كهذه، أن تزيد الوضع إرباكاً وتشويشاً وأن تضيف إلى عجز الفرد العربي مزيداً من العجز واليأس والحيرة، لولا أن قلة من الأقلام تمكنت من الخروج من الدائرة الضيقة والانتقال إلى الساحة الفسيحة، حيث يمكن النظر بعيداً والشروع في تحليل منطقي، موضوعي متحرر من رواسب الخطابة وزخرفات البلاغة المعهودة.

كان القارىء بالعربية يبحث عن تناولٍ هادىءٍ، ينأى بعيداً عن الانفعال وردات الفعل السريعة وإطلاق الأحكام الجاهزة، ويوفر في الآن نفسه مفاتيح أساسية لفهم مجريات الأحداث في هذه الساحة الجغرافية المهمة. وربما لهذا السبب كانت المقالات التي دأب رياض نجيب الريس على نشرها في صحف عربية عديدة وفي وقت واحد،



تستقطب الانتباه وتشد إليها الأذهان. لقد بدت وكأن القارىء لقي فيها ضالته المنشودة. فالكاتب صحافي محترف ومخضرم. وهو، فوق هذا، يكاد يكون الوحيد الذي تخصص بموضوع الخليج بكل تشعباته وأبعاده. لقد ظلّت قضايا الخليج أطروحة مركزية في كتابات رياض الريس خلال رحلته الصحافية، يؤكد ذلك مؤلفاته السابقة في هذا الموضوع: «صراع الواحات والنفط ١٩٧٣»، «ظفار ١٩٧٨»، «الخليج العربي ورياح التغيير ١٩٨٦»، «وثائق الخليج العربي ١٩٨٧» وغير ذلك فضلاً عن كمّ كبير من المقالات في الصحف والدوريات العربية تنصبّ كلها على هذا الشأن. وهكذا حين شرع الكاتب يتصدى لتناول التطورات التي شهدتها منطقة الخليج بعد أحداث غزو الكويت العام ١٩٩٠، فقد كان يعرف تماماً على ما يتكلم وعلى أي أرض يقف.

ينبغي النظر إلى حرب الخليج الثانية (الحرب التي أعقبت غزو العراق للكويت) في إطار عام يتعلق بالمنطقة والعالم بعد انهيار ما كان يسمى بالمنظومة الاشتراكية، وتفكك الاتحاد السوفياتي السابق، وعودة الأمبراطورية الشيوعية إلى تكويناتها الأولية من قوميات وإثنيات وأقوام وأديان. وكذلك انتهاء الحرب الباردة وصراع القطبين الكبيرين المتحكمين في العالم وانعكاس كل ذلك على بقاع الأرض الأخرى وما فيها من بؤر توتر ونزاعات وقضايا عالقة ومسائل بقيت دون حل. لقد تلقى الجميع الدرس البليغ وهو أن مجال المناورة واللعب على التناقضات العالمية قد انتهى. غير أن طريقة ترجمة هذا الفهم اختلفت من طرف إلى آخر. ففي حين جلس خصوم سابقون إلى طاولة النقاش والحوار، وراحوا يسخرون من حماقاتهم الماضية ويضعون السبل لإنشاء مناخ جديد قائم على التفاهم والالتقاء، فإن جهات أخرى رأت أن الفرصة ربما سنحت لها كي تصل إلى غايات ما كان ممكناً لها الوصول إليها في سابق العهد.

المؤلف يعرف جيداً الأرض التي يقف عليها ويتكلم عنها

كانت هناك قراءات مختلفة لما حلّ بالعالم، ووفقاً لتلك القراءات تم رسم السياسة الخاصة لكل طرف. يجمع كتاب «رياح السُموم» بين دفتيه ملاحقة دقيقة، لقراءات أطراف الخليج العربي ـ الفارسي للحقائق الجديدة الناشئة عن التغيير الدراماتيكي الذي حمله التشكيل الجديد، الوحيد القطب للعالم. لقد فهم الرئيس العراقي صدام حسين المعطيات الجديدة فهماً مشوهاً، وأولها تأويلاً خاطئاً وخاض في حسابات غير دقيقة فتلقى خبر انهيار الصراع الدولي البارد بغبطة غير مبررة. لقد حسب أن أحداً لن يعبأ به إذا هو لجأ إلى مغامرة أخرى من مغامراته. وقد اختار الكويت ميداناً لامتحان قراءته الخاطئة تلك فاصطدم رأسه بالجدار، والتم حوله العالم أجمع. وفي طرفة عين، تحولت منطقة الخليج إلى ميدان اجتمع فيه كل اللاعبين. وكانت قعقعة السلاح تصمّ الآذان ها هنا. ولكن المتصارعين في الأطراف الأخرى من العالم كانوا أيضاً يجربون أوراقهم. وكما يلاحظ رياض الريس فإن حروب القبائل قد طفت إلى سطح الكوكب الأرضي مع مضي القرن العشرين إلى نهايته.

إن ما أصاب المنظومة الدولية من تفتت وارتباك لم يؤدِّ، بعد، إلى أفق جديد للانتظام على أسس أكثر متانة وإتقاناً. والقطب الأميركي الذي بقي وحيداً في قيادة العالم لم يتخلَّ، بعد، عن العادات التي اكتسبها في فترة الحرب الباردة. والنظام العالمي الجديد، يقول الريّس، هو «حصيلة حماسة مخيلة غربية أصابتها نهاية الحرب الباردة بانهيار جدار برلين وحدود أوروبا الشرقية، بقدر ما أشعلها نجاح «عاصفة الصحراء» كحرب تكنولوجية استعملت فيها كل اختراعات القتال الألكتروني والذي كان يجرب على أرض المعركة لأول مرة». ومن هنا تكوّنت فكرة أن الولايات المتحدة، عبر الأمم المتحدة أو بمباركتها، ستخضع العالم لسيطرتها وتفرض مفاهيمها في القانون الدولي وفي العدالة والديموقراطية، فتصحح من مساره، أي مسار القانون المذكور.

غير أن البيوت لا تكون عرضة للرياح ما لم يكن الخلل كامناً فيها. وتقودنا مقاربة الريّس للوضع العربي عموماً والوضع الخليجي بشكل خاص إلى الاقتناع أن العثرة تكمن هنا. وما جرّ العثرة إلى أن تكون مصيبة ذلك الهوس المرَضي لدى صدّام حسين لأن يكون زعيماً للأمة بأي ثمن. ولكن الكاتب لا يتوقف كثيراً عند هذه النقطة ولا يحللها، ويفضل بدلاً من ذلك توزيع المسؤولية في حصص، تكاد تكون متساوية، على سائر الأطراف، بما في ذلك، بل ربما أكثر من الجميع، الضحية نفسها.

وتؤدي هذه المقاربة إلى القفز فوق التفاصيل الحسّيّة الراهنة التي تشكل في مجموعها الأرضية لانبثاق المسألة في تجليها المأسوي الأخير والركون بدلاً من ذلك إلى ديمومة النتائج وإظهارها بمظهر البذور التي تفتقت عن المشكلة برمتها.

ويركز المؤلف انتباهه بشكل خاص على الدور الذي ما فتئت المملكة العربية السعودية تلعبه. ويمكن استناداً إلى التحليل الذي يتضمنه الكتاب عن مكانة ودور السعودية، الوصول إلى قناعة مفادها أن مصير الخليج يرتبط، في عمومه، وبهذا الشكل أو ذاك، بالخيوط التي يقبض عليها لاعب السياسة السعودية. ولا يخفى النزوع السعودي نحو الهيمنة والقيام بدور الشقيقة الكبرى إزاء الإمارات والمشيخات الأخرى في الخليج. وينبع هذا النزوع من كثرة من الأسباب يقف على رأسها حجم المملكة جغرافياً وسكانياً، ومكانتها السياسية باعتبارها وريثة ممالك وإمارات عربية فضلاً عن كونها مركز الحرمين الإسلاميين الشريفين. وتنحو السياسة السعودية الراهنة إلى تشكيل مركز قرار خليجي مستقل ينأى عن السياسات العربية، المشرقية والمغربية، ويحقق توازناً ديبلوماسياً مطلوباً في لعبة الاستقطابات العربية المعهودة. واستقلالية القرار السعودي وتفرده، على ما يرى الريّس، هيأت المناخ للقيام بالدور المذهل الذي لعبته أثناء حرب الخليج الثانية والمتمثل في السماح للقوات الأميركية وحلفائها بالنزول على أرض المملكة والانطلاق منها لمحاربة القوات الغازية التابعة لصدام حسين. وكان هذا الأمر بكراً في التاريخ العربي. فكما هو معروف يحرم تواجد قوات غريبة، تُعتبر في المنظور الشرعي كافرة، على أرض إسلامية، وخصوصاً على الأرض الحرام. وكان هذا العمل صدمة أولى من سلسلة الصدمات التي هيأ الغزو العراقي الأجواء لها كي تتقبلها الذهنية التقليدية العربية. وبدا الأمر في المنظور الشعبي العربي اختراقاً للمحرم المحظور، فضلاً عن كونه استقواءً بالأجنبي الغريب على العربي القريب.

ومضت الصدمة نحو العمق بالإقدام على طرد العمال اليمنيين والفلسطينيين وغيرهم ممن ينتمون إلى دول ساندت العراق أو أفصحت عن دعمها وتأييدها لخطوة الرئيس



العراقي أو أنها امتنعت عن شجب المغامرة والتنديد بها. وتوثقت عرى التقارب السعودي ـ الكويتي بحيث تحول إلى ما يشبه الأنشوطة حول عنق كل طرف أراد الاستفراد بالرأي والقرار.

ويبدو الأمر كما لو أن الخطيئة التي اقترفها صدام حسين بحق الكويت جاءت فضيلة خدمت، من حيث لا يدري، السياسة السعودية. وهو ما يؤكده رياض الريس إذ يقول: «يمكن تحديد ملامح الطموحات السعودية ما بعد الحرب. فالسعودية تريد أن تكون «إسبارطة العرب». فهي تعد جيشاً قوياً وتزوده بأحدث الأسلحة والمعدات التي يمكن أن يشتريها المال كل ذلك إلى جانب الإبقاء على القوات الأميركية على أراضيها، أو قريبة منها، لتعطيها الدعم والحماية اللازمين عند الحاجة» (ص١٣٩). ويقود هذا التحليل إلى القول أن المملكة السعودية سوف تواصل مساعيها من أجل الاستئثار بالنفوذ في منطقة الخليج وتحويل مجلس التعاون الخليجي إلى ورقة في يديها، مستقوية بذلك بالدعم الأميركي والغربي لها، وتمتعها بمكانة استثنائية في علاقاتها الخارجية نابعة من ثروتها النفطية وسياستها الإسلامية المعتدلة في وجه الأصولية المتطرفة، وخاصة تلك القادمة من الجارة الإيرانية المخيفة.

ولكن رياض الريس إذ يمضي على هذا النهج من التحليل السياسي المستند إلى التفاصيل التي لا تتوافر إلا للمتابع المنخرط في صلب الموضوع، فإنه يبني أحياناً كثيرة تصوراً أولياً متماسكاً يصبح مع سير المنطق التحليلي نحو نهايته، ثقلا يفرض ضريبته الذاتية. ويصبح المراد، في حالة كهذه، إخضاع الوقائع للفكرة وليس العكس. أو العمل على تطويع المعطيات والحقائق لفرضية تستمد شرعيتها من صلابة البنية الأسلوبية وحسب. وتبعاً لهذا فإن المؤلف يتحمس لفكرة العقدة السعودية في الهيمنة وعدم تحملها مراكز قوى مستقلة بقرارها عنها كما في حالة اليمن. ويرجع المؤلف الحرب الطاحنة التي جرت بين اليمن الشمالي الساعي إلى فرض الوحدة بالقوة، واليمن الجنوبي النازع نحو الانفصال تخلصاً من هيمنة القطب الشمالي بالقرار إلى «مؤامرة» قامت المملكة السعودية، ومعها الكويت، بحبك خيوطها. ويتجنب المؤلف بذلك الخوض في الأسباب الداخلية للصراع والتناقضات التي كانت الوحدة اليمنية تحملها في داخلها منذ اليوم الأول لقيامها. ويبدو الأمر كما لو أن المؤلف، شأن الكثير من القوميين العرب ممن لا تهمهم الحاجات الملموسة المباشرة للناس وتطلعاتهم العقلية ونوازعهم، يلحق تصوراً ذهنياً مجرداً عن مبادىء ومفاهيم اتخذت طابع القداسة والأسطورة مثل الوحدة. وتبعاً لهذا التصور فإن حياة الناس وعيشهم وأرزاقهم تصبح أموراً تافهةً قياساً إلى نزوع شبه غريزي نحو الوحدة، وإن كانت نوعاً من التئام قبلي قائم على أنقاض الحياة المدينية لجماعات مختلفة في توجهاتها.

وفي الوقت نفسه يبرز ها هنا هاجس أيديولوجي يضع الإنجاز السياسي فوق الحياد الذي تتطلبه المقاربة السوسيولوجية الموضوعية. ونلاحظ أن المؤلف يمجّد وحدةً وتقارباً، في حالة اليمن، وإن تمّا قسراً وعلى حساب ضحايا وضرائب، وينبذ في الوقت عينه تقارباً وتفاهماً آخرين، في حالة مجلس التعاون الخليجي واللذين هما مقدمة، ربما، لوحدة مستقبلية، تظل خيراً من تباعد الموقف القطري عن المواقف الخليجية الأخرى وخصوصاً الموقفين السعودي والكويتي. ويحذر المؤلف اليمن الجديدة، بعد انتصار الشماليين بقيادة علي عبد الله صالح من الخطط السعودية الرامية إلى خلق العقبات. وفي «شبه رسالة مفتوحة» إلى الرئيس اليمني يقول الريِّس: «إن السعودية، يا فخامة الرئيس، سوف تصب جام غضبها عليك بطريقة أو بأخرى، بداية باحتضان زعماء الانفصال داخل حدودها ومروراً برعاية حركة انفصالية تمولها ونهايةً بالتحريض على حرب عصابات داخل مناطق الجنوب وخاصة في حضرموت، حيث للمضاربة نفوذ اقتصادي وحضور كبير في المملكة» (ص٣٧٨).

يمكن القول إذاً أن المؤلف يقف إلى جانب طرف دون الطرف الآخر، رغم سعيه الواضح ومحاولته الحثيثة أن يكون مراقباً حيادياً يعطي كل ذي حق حقه ويكشف عن أخطاء وعثرات وأوهام هذا الطرف أو ذاك.

كثيرةٌ هي الظواهر السلبية التي أفرزتها المغامرة المجنونة لصدام حسين. أخطر هذه الظواهر، كما يشخصها كتاب «رياح السمُوم» هو ذلك الشرخ الذي أصاب العلاقات العربية. ويقع في الصميم من ذلك ما يسميه المؤلف التصنيف الكويتي، والسعودي، للأقطار العربية بـ«الضد» والـ«مع». أي تلك التي وقفت ضد الغزو العراقي وتلك التي وقفت معه. ويبدو أن هذا الشرخ سوف يظل قائماً ما دامت عناصر الـ «ستاتيس كو» Status quo قائمة، وبالأخص ما دام الرئيس العراقي متشبثاً بالسلطة في بلاده. غير أن الأخطار التي باتت تحدق بالبيت العربي لا تقتصر على الخلل الداخلي والانقسام في الصفوف، بل باتت الأخطار تقع في تخوم البيت. فإيران وتركيا تقفان بالمرصاد وتتهيآن للإنقضاض على كل قطعة جبنة تسقط من فم الطائر العربي. ويمكن التأكيد مع المؤلف أن إيران بثورتها الإسلامية الجامحة ونوازعها التوسعية وتوجهاتها الأمبراطورية واستنادها إلى موروثات العهد الشاهنشاهي الأمبريالية، تشكل الجانب الأكثر خطورة في المحيط الخارجي للخليج العربي.



ثمة مبالغة في الحديث عن العقدة السعودية



فإيران الخمينية لم تقطع الصلة مع الرواسب الاستعمارية لمملكة الشاه، وهي لم تتخلَ عن سياسته في القيام بدور الشرطي المخيف على طول الحدود. ولم تعتذر إيران الإسلامية عن انتهاكات الشاه السابقة لسيادة بلدان الخليج، وقيامه باحتلال ثلاث جزر عربية. بعكس ذلك عمدت إيران إلى تأكيد حقها في الجزر المذكورة واعتبارها أراضٍ إيرانية وتعبئة الداخل الإيراني على أساس الدفاع عن الجزر في وجه مطالبة الإمارات بها. ويرى مؤلف «رياح السمُوم» أن الأطماع الإيرانية ازدادت بعد حرب الخليج الثانية وتعمقت مناوراتها وكثرت مشاغباتها إزاء الإمارات والمشيخات العربية.

في كل الأحوال يمكن القول أن «رياح السمُوم» ككتاب، يشكل أكثر القراءات جدّية ورصانة وشمولية لذلك «الزلزال» الذي هزّ منطقة الخليج العربي، وجعل ممكناً أن تهب من جوانبها تلك «الرياح الحارّة»، وقيل البارِدة ليلاً كان أو نهاراً. وما يزيد الكتاب حضوراً الأسلوب القصصي والحواري الشيّق الذي ينبيه المؤلف لكل مقالة من مقالاته حتى ليحس القارىء وكأنه يقرأ روايةً من فصول متعددة، تزخر بالحدث والحوار والمونولوغ والتأمل والسياسة والأدب والصورة. . . والخيال. □



بيضة النعامة

رواية

رؤوف مسعد

رياض الريس للكتب والنشر ـ بيروت، لندن ١٩٩٤

عاصم الجندي

خشبة الخلاص

■ إلتقيته مرات عدة، لكن المسافة الزمنية، لم تعد تمنحني الفرصة لتحديد الأماكن بدقة. أكثر ما أذكره في مجلة «بيروت المساء» قبل وإبّان الاجتياح، وأننا التقينا مرات، حين كانت الظروف الأمنية تسمح بذلك. ولكنني أذكره جيداً، رؤوف مسعد، بسمرته غير الداكنة، ووجهه الذي يوحي بالمحبة والذكاء، ولكنك، تحس وأنت معه، أنك بحاجة إلى أن تأخذ حذرك منه، كي لا يطالك حديد لسانه بتعليق ساخر أو نكتة لاذعة.

هل تنسحب شخصية الكتاب على ما يكتبون؟ يبدو أن الأمر صحيح جداً، في بعض الأحيان. ولقد أعادتني «بيضة النعامة» إلى تذكره جيداً، لقد كان حاضراً معي، طول قراءتي لها.

لاذعاً، مرّاً، شديد الحزن والسخرية في آن، أليست هذه شخصية البطل في الرواية، الذي يسخر من كل شيء، حتى من أحزانه؟ فالرواية، هي سيرة ذاتية، بشكل أو بآخر، إلا أنها تظل سيرة لطفولة، وعلاقات غريبة، تركز في معظمها على موضوع الجنس. حتى لسمعت بعضهم ينعت الرواية، على أنها مجرد عمل مخصص لـ «الأيروتيك». ولعل الكاتب «يصدمك» منذ الصفحة الأولى، بالجنس الصرّاح والمكشوف، ولا تنتقل الرواية، إلى الجانب السياسي، عبر ذكريات السجن، إلاّ مع الصفحة ١٩٩.

ولكنه، قاتله الله، يصرّ على أن يخلط الجنس بالسياسة، وهو ليس في ذلك على خطل، رغم ما في الإلحاح على هذا الجانب، من مبالغة أحياناً. فنحن، خصوصاً في عوالم الكبت والتعصب، يشغل الجنس حيّزاً كبيراً من حياتنا الداخلية وتفكيرنا، ويكاد يكون هاجسنا الأوحد.

ولكن فهمنا المغلوط، والمتعمد لـ «وإن بليتم» يجعلنا نبيح لأنفسنا كل شيء، كل شيء، حتى أسوأ الموبقات والعادات «الشاذة» طالما أننا نعملها في السرّ. أما في العلن، فترانا من غلاة المدافعين عن الأخلاق، وقد وظّفنا أنفسنا جنوداً للفضيلة، في أكثر صورها تعصباً ومقتاً.

ولنأتِ إلى الجنس في «بيضة النعامة». فالواقع أنه، برغم إلحاح الكاتب ومبالغاته أحياناً فيه، فقد جاء جنساً «مصقولاً» باللياقة السردية ولباقاتها، فإذا أنت تعيش في حكاياته وصوره، دون أن يتملكك السرف والهيجان، مجرد دغدغات سريعة، وتعود إلى عذوبة السياق.

هنا لا بد من التوقف، عند نقطة تبدو على جانب كبير من الأهمية. فلقد «فلقنا» المتزمتون في الدفاع عن «مكارم» الأخلاق، وأيّة أخلاق!.. لقد كان، على سبيل المثال، فرحي عظيماً، حين صدر مؤخراً «النصوص المحرّمة» لأبي نؤاس، عن شركة رياض الريس للنشر. تماماً كما كان قهري عظيماً، يوم وقعت في يدي نسخة، قبل سنوات، من ديوان أبي نؤاس، وقد حذفوا منه كل ما يمت إلى الجنس بصلة. حتى إنهم أبدلوا عنوان قصيدة مشهورة من خمرياته، فجاء: «عقد زواج على الخمرة» وكان في الأصل «عقد نكاح على الخمرة». يا للهول! إنهم يخافون من مجرد ذكر كلمة نكاح.

يوم تزوجت سعيداً، ظل الشيخ الذي عقد قراني الميمون، يردد أنكحتك وأنكحتك (بفتح التاء مرة وكسرها مرة) حتى أوشكت على الاستحياء، وكاد عرق الخجل يتصبب من وجهي لولا أن زجرته. فكيف يبيحونها في عقد الزواج، وعلى مسمع جمهرة من النساء والرجال والفتيات والفتيان، ولا يبيحونها عنواناً لقصيدة أبي نؤاس؟

إنه السخف الذي ما بعده سخف.

لقد آن لنا أن ننزل سيف «الأخلاق الحميدة» المشهر على رقاب الفن، وأن نطلق للفنون، أقله، حرية التعاطي مع الحياة، والجنس أسٌّ من أساسها... «وبيضة النعامة» لمعلومات بعض مترمتي النقد، ومعظمهم لا علاقة لهم بنقد ينقد، مجرد متطفلين، وجدوا من أعوزتهم الحاجة إلى ملء فراغات جرائدهم ومجلاتهم، فأوكلوا إليهم الأمر، لا عن قناعة بعبقرياتهم، وإنما «استرخاصاً» وتهاوناً. لعلم هؤلاء، إن الجنس في «بيضة النعامة» جميل ولذيذ وأكاد أقول راقياً. فلقد كان المؤلف، على مبالغاته، مهذباً خجولاً في سرد وقائعه، حتى لأوشكت ألاّ أتعرف به، كما عرفته سابقاً، في معظم الأحيان.

يا سدنة الهيكل، من حماة الأخلاق في هذه المرحلة الزنيم، أما اطلعتم على آدابنا، في عزّ تفتحنا الحضاري؟ أما قرأتم شيئاً من آداب العباسيين والأندلسيين، كي لا نقول عصور الانحطاط؟

فما بالكم تجفلون من كلمة الجنس، وتحملون مجاهركم، لتنقبوا بين الكلمات في كل عمل أدبي، حتى إذا اشتممتم «ريحة»

له، هاجمتم وقمعتم ومنعتم، حين يكون لكم قدرة على المنع، حتى لأوشكت هذه العادة السمجة أن تصل إلى لبنان، الذي كان ناجياً منها حتى الآن.

كلام السياسة، ومآسي القمع السياسي، أراحتنا منها مرحلة السلام الداهم هذه الأيام. واحدنا قمع نفسه بنفسه، فقد أصبحنا نستحي من «حكي» السياسة، بعد كل الخيبات والمآسي، كي لا نقول المهازل، التي أصبنا بها، أو تمثل أمامنا على مسرح المرحلة. ولكن المسألة، أننا أخذنا نعاني من قهر أدهى وأمرّ، هو قمع «الأخلاق الحميدة»، وإن لم يصل القمع بعد، إلى حدود جرّنا إلى السجن والتنكيل بنا. فهل من يدلني على عالم دين متنور، أستنجد به، لعله يحمل عبء الدفاع عن الفن الجميل، بغض النظر عن التزمت الأخلاقي الكاذب. فنحارب الابتذال، ونحمي الجمال؟

يعملون «العشرة وذمتها» في الخفاء، ويطلع عليهم الصباح، فإذا بهم يحملون سياط القمع وسيوف الإكراه ورماح النخوة الدعيّ و«ياغيرة الدين» على كل من وضع جملة أو فاصلة في نصّ أدبي تشي ولو من بعيد، بشيء له علاقة بالجنس.

ترى، لو أطلقت نداءً إلى العلاّمة محمد حسين فضل الله، فهل تراه ينجدني، ينجدنا، من البلاء الذي نحن فيه؟!

تبدأ الرواية، وأحياناً بشكل مفكك لا ترابط بين أجزائه، بذكريات الطفولة وبدايات الشباب، أيام كان الأب راعياً لكنيسة فقيرة في السودان، ثم العودة إلى مصر، والتشرد والنضال السياسي والسجن، السجون، ثم المنافي والانتقال من بلد إلى آخر، بعضها عربي وبعضها اشتراكي (أيام كان هناك دول اشتراكية) وأخيراً العودة إلى مصر، وقد اكتهل الكاتب أو البطل، وهو يقف على أبواب الشيخوخة. ولكنه لم يزل، كلما وجد بقية من شباب ذاهب تنجده، يسارع إلى الانكباب مهووساً على الجنس، ووصف العلاقات الحميمة، وعرض صوره «الفضّاحة» أحياناً. إنها عادة في الإنسان كما يبدو، والتعود طبيعة ثانية، لا يستطيع التخلص منها، حتى لو أدركه المشيب. المهم أن يأتينا بالشيء الجميل، غير المبتذل، ولتذهب «الأخلاق الحميدة» إلى سقر.

حين يحدثنا الكاتب عن عذابات السجين السياسي، لا ينسى أن يمرّ ببعض العلاقات الجنسية ـ وبشكل طريف وحيّ ـ التي تنشأ بين السجناء أحياناً. وإن كان يؤكد أنهم، أي السجناء السياسيين، بعد أن يغادروا السجن، يقلعون عنها. ولا ينسى أن يذكر استثناء واحداً استمر بعد السجن. فهو يحدثنا مثلاً عن حالة بين سجينين سياسيين على الشكل الطريف التالي:

«وتبدأ الأشياء الصغيرة بالنمو. اهتمام كل منهما بالحياة اليومية للآخر. خلق واحة مشتركة في بحر الرمال هذا، ثم بداية البوح التدريجي، إنّه يبدأ بالبوح الجسدي. تلامس الأصابع. تشابك الأيدي. اهتمام الواحد بجسد الآخر وإذا أسعدهما الحظ، فإنهما لا ينكشفان تحت النظرات الفضوليه المستريبة. إذا أسعدهما الحظ أيضاً، فبإمكانهما أن «يسكنا» في زنزانة واحدة، وأن ينقلا «برشيهما» يتجاوران أثناء النوم، ليقوم أحدهما في النهاية بالحركة المؤجلة». وهو يفسرها على أنها مجرد رغبة «في مساعدة الآخر على تخطي الحبسة» (ص ٢١٠ ـ ٢١١).

في أخريات أيامه، وبعد الكثير في الخيبات السياسية، والفشل في الزواج أكثر من مرة، لم يبقَ لديه، سوى حلم عرضت له امرأة فيه، طالبة أن يلتقيها في جبل «مره» في أقاصي السودان، بما هي عودة إلى الأصول الأولى، إلى البدايات، حياة ونضالاً، فيجشّم نفسه عناء السفر البعيد، ويمر بأحد رفاق الطفولة والنضال والسجن، ليكون رفيقه في رحلته الغريبة إلى جبل «مره». وهناك لا يعوزه أن يجد نفسه في بيئة بدائية، شبه أسطورية، بين قبائل لا تعرف المدن أو المدنية. النساء فيها هن المسؤولات عن العائلة، لأنهن هنّ العاملات.

الفتيات يمشين كاشفات الصدور شبه عاريات (شاهدنا شيئاً كهذا في بعض مناطق أفريقيا، وفي أيامنا هذه، كي لا يوصم الكاتب بالكذب أو المبالغة). يقمن حتى في العراء، وهن يرعين البهم، بالاهتمام بالرجل، ويوقظن فيه بُقيا رجولته ولو بلغ من العمر عتيا.

الجنس في الرواية مصقول ولبق





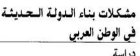
فها هو يصف لنا حالة، تحدثنا عن مزاج النساء هناك، في تدليك الرجال (حديثاً اسمه المسّاج ولا فخر) على طريقتهن المخصوصة وفنهن البدائي الجميل:

«أشارت البنات إليّ فخلعت ثيابي ولففت حقوي بفضلة الثوب المهلهل الذي أعطتنيه. يد قوية خشنة تستولي على جسدي. يد مدربة تعرف طريقها وتقتحم مناطق التوتر تحت جلدي. لم تقرب اليد من منطقة رجولتي، لكنني أحسست بأمواج دافقة تحيط بخاصرتي وأسفل بطني، تنتشر وتتصاعد من مسامي وجلدي وعضلاتي، ترفع جسدي من فوق الأرض، كأنه يسبح فوق ماء وعسل، لتتلقفه مرة أخرى اليد والجسد، يمسدانه داخل حضن عار وحار. الفتيات كأنهن يمارسن طقساً خاصاً بهن لا نستطيع نحن الرجال اختراقه. كن يهمهمن مغنيات بصوت خافت، بلغتهن القديمة، تتمايل أجسادهن بإيقاع على موسيقى اللغة والترتيل. العرق يتحدر فوق النهود العارية السمراء، مشكلاً جداول دقيقة متراقصة من التراب والأريج واللهاث المكتوم».

أليس وصفاً جيلاً وبالغ التهذيب؟! لكأنه، وهو الشيوعي القديم، وقد رأى بعينه انهيار كل شيء، وهو غير مصدق، لم يجد أمامه، كفرصة للخلاص، سوى أن يرحل إلى بلاد قصية، نائية، عاشت بداياته، لا تسأل فيها الفتيات الرجل عن عمره (!) ليغرق من جديد، وربما إلى آخر العمر، في حميّا الجنس. لكأنها خشبة الخلاص الأخيرة، وقد أخذ معه مناضلاً قديماً آخر ليكون رفيقه في رحلة العزاء الأخير، والمتوهمة...

طبيعي، لا بد أن يلاحظ القارىء، أن رؤوف مسعد، يمازج بين العامية والفصحى بشكل دائم، وقد رفع الكلفة مع اللغة. وهو حتى حين يلجأ إلى الفصحى، يقع في أخطاء مضحكة أحياناً. ومع ذلك فإن مهمة «التوصيل» كانت رائعة في النهاية. فإذا نحن أمام عمل، قد نستطيع تسميته رواية، وقد لا نستطيع، إلا أنه يشدنا إليه، ونستمر معه، مع «بجاحته» في تصوير الجنس، ومع مراراته السياسية، وسجونه، وعوالم الفقر التي عرف كيف يصورها. «بيضة النعامة» عمل طيب وجميل، بكل ما فيه، والكاتب استطاع أن يترك بصماته ولو متأخراً، في عالم القصّ والسيرة والملح الأدبية، التي كثيراً ما تخلد صاحبها. □

هناك سخرية من كل شيء، حتى الأحزان



مشكلات بناء الدولة الحديثة في الوطن العربي

دراسة

مسعود ضاهر

دار كنعان للدراسات والنشر ـ بيروت ١٩٩٤

الأمبريالية حتماً

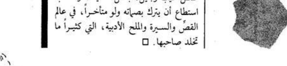
سمير الزين



■ العنوان يشد القارىء ويجذبه إلى التعرف بمضمون الكتاب، ذلك أن الكتابة عن الدولة العربية الحديثة ومشكلاتها منذ نشوئها حتى هذا التاريخ أمر يثير الاهتمام فعلاً. واختيار مسعود ضاهر لهذا الموضوع الشائك والواسع يدل على جدية في البحث ومقدرة الباحث في آن معاً. وفيه خدمة للفكر الإنساني بشكل عام وللفكر العربي بشكل خاص، حيث إن الفكر الأخير ما زال يتلمس طريقه لمصالحة أزمته بل أزماته على الصعيدين البنيوي والسياسي.

بداية لا بدّ من تسجيل ملاحظة تتعلق بالمنهج الذي اتبعه المؤلف وقد عرّفه بأنه «... منهج مركب، شمولي، تاريخي، بنيوي، وظيفي، سوسيولوجي...» (ص١٩). والملاحظة هي أن اتباع مثل هذا المنهج، وهو بطبيعته منهج نقدي، يساهم في كشف وسبر غور القضايا والمشكلات التي تضمنتها الدراسة. والكتاب يحتوي على سبعة فصول في ثلاثة أبواب.

الفصل الأول تستحوذ عليه فكرة مركزية تتمثل في العلاقة العربية ـ التركية. وهي علاقة تضاد وتوتر تقوم على «... استعلائية شوفينية فضلت الأتراك على باقي العرب



وباقي القوميات. . .» (ص٥٣)، وترتكز أيضاً إلى نظام الملل العثماني الذي أوجد داخل الدولة الواحدة تمايزات وفروقات على أسس طائفية ومذهبية وعرقية، وحيث على أنقاض هذه التمايزات وموروثاتها القائمة على التفسخ والتفكك والتجزئة، أمكن للاستعمار الأوروبي أن يبني ركائز سيطرته في المنطقة العربية. وفي مسار العلاقة العربية ـ التركية نشب صراع عنيف بين مشروعين: مشروع القومية العربية ومشروع التتريك. والحكام العثمانيون رفضوا «مفهوم القومية العربية واعتبروه شعاراً خطراً موجهاً ضد المصالح التركية في الولايات العربية. . .» (ص٧٥).

ثم ينتقل المؤلف في الفصل الثاني إلى تبيان السمات الأساسية للأستراتيجية التي تبناها الاستعمار الأوروبي قبيل القرن التاسع عشر، والتي أدت إلى تفكيك السلطنة العثمانية وسقوط ولاياتها العربية في قبضته. وأبرز تلك السمات هي التالية:

ـ تراكم الرساميل في الدول الأوروبية وتحولها إلى قوة اقتصادية هائلة، حيث لم يكن في استطاعة السلطنة العثمانية، وهي الامتداد الجغرافي المتاخم لأوروبا الغربية، أن تبقى بمعزل عن تلك التبدلات والتغيرات الاقتصادية التي فرضت معاهدات واتفاقيات بين الدول الأوروبية والسلطنة عرفت في حينها باسم الامتيازات الأجنبية.

ـ نشوء الإرساليات الأجنبية والمؤسسات والمدارس التبشيرية التي لعبت دوراً كبيراً في الاختراق الثقافي أو الغزو الثقافي داخل السلطنة وفي ولاياتها العربية.

وبعد إحكام السيطرة الأوروبية على المنطقة العربية في أوائل القرن العشرين ولدت الدولة القطرية العربية وولدت معها إشكالياتها من خلال تجاذب القوى داخلها. فهناك قوى تتخذ من القطرية مرجعاً لها وتعمل على تكريسها إقليمياً ونفسياً وتاريخياً، وقوى أخرى تجعل من هاجس التوحيد القومي العربي منطلقاً لإزالة الدولة القطرية «حتى يستقيم خط التطور التاريخي للمجتمع العربي الراهن» (ص١٠١). وبعض المفكرين القوميين العرب تعاملوا مع هذه الإشكالية المذكورة بخفة وبكثير من المثالية. وقد أوصلهم ذلك إلى نعت الدولة القطرية بـ«الكيان المصطنع» الذي لا وجود له في التاريخ الوحدوي العربي، متجاوزين الحقائق التاريخية التي أجمع عليها معظم المؤرخين والباحثين وهي أن الوحدة التي كانت سائدة في الولايات العربية في ظل الحكم العثماني، هي وحدة شكلية وهزيلة، ولم تكن يوماً ما وحدة حقيقية متماسكة. فلقد كانت «أقرب إلى التجزئة الإقليمية في جميع المجالات منها إلى الوحدة بالمعنى العلمي» (ص١٠٣).

وعن تلك الإشكالية الأصلية تفرعت إشكاليات أخرى تمثلت في بروز التناقض بين الوحدوي والقطري وبين القومي والوطني.

وفي هذا المجال يمكن القول إن المؤلف ضاهر قد أصاب في محاولته الهادفة إلى «تصويب» النظرة القومية المثالية إلى نشوء الدولة القطرية العربية. وهي محاولة تريد أن تثبت أن ولادة الدولة القطرية العربية كانت ولادة طبيعية وليست «قيصرية» أو مصطنعة كما يدعي بعض القوميين. كما أنها لم تنشأ في غفلة من الجماهير العربية، وليست من صنع الاستعمار والقوى المتواطئة معه، بل هي نتاج طبيعي لمرحلة تاريخية معقدة. وعلى أهمية ما قدمه المؤلف في هذا الصدد، فإنه أكثر من الاستطرادات والتفاصيل والتكرار للأفكار والاستنتاجات عينها، كان في الإمكان الإقلال منها حفاظاً على غنى البحث وتماسكه.

في الفصل الثالث يطرح المؤلف مشكلات التوحيد الوطني في المشرق العربي مبيناً دور الانتدابين الفرنسي والبريطاني في تعميق التجزئة الداخلية، والدور النضالي لحركة التوحيد القومي في مواجهة تلك التجزئة. مع الإشارة إلى أن الدولة الحديثة في بلاد الشام قد حققت نجاحات نسبية في إقامة وحدة وطنية غير مستقرة لم تصل إلى مستوى الوحدة المجتمعية الشمولية لبلاد الشام.

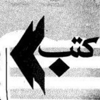
ومن المشكلات الفعلية التي واجهت بعض الأقطار العربية ـ متخذاً من لبنان مثالاً ـ هي مشكلات الطائفية حيث العنف الطائفي قد أدى إلى عنف طائفي مشابه، مما أوقع المجتمع في دوامة الحرب الأهلية. ويُرجع ضاهر أسباب هذه الصراعات الطائفية إلى «الأزمة البنيوية للنظام السياسي المسيطر» (ص١٤٩). ولقد التقى مع المفكر سمير أمين في تفسيره لظاهرة السلفية «فهي في الواقع دليل على أزمة مجتمعنا. . . فهي تدفع إلى تراجع الوعي القومي العربي وإحلال ستار ديني محله ويمكن أن تؤدي أيضاً إلى موجات من التعصب المظلم خاصة إزاء الأقليات» (ص١٤٩).

وحين حاول مسعود ضاهر تبيان وتحليل العلاقة ما بين الطائفية والطبقة وما بين الدولة الطائفية ومفهوم الدولة في لبنان نلمس عنده الوضوح والغنى المطلوبين. أي بمعنى آخر لم يفِ التحليل الذي قدمه لإزالة الغشاوة والالتباس عن تلك العلاقة المعقدة في بنية المجتمع اللبناني.

في الفصل الرابع من الكتاب يتحدث المؤلف عن مشكلات التوحيد الوطني في كل من اليمن والسودان. فيقدم ما شهدناه صورة واضحة ومعمقة عن هذين البلدين من الناحيتين التاريخية والسياسية. فضلاً عن ذلك فإن توقعاته قد صدقت حول اليمن من خلال ما شهدناه مؤخراً من حرب طاحنة بين الشمال والجنوب. لقد توقع المؤلف التالي: «. . . ما لم تترسخ وحدة اليمن على قاعدة شعبية لا فوقية، ديموقراطية لا قمعية، فإن اكتشاف النفط وتسويقه قد يقود إلى صراعات داخلية وقبلية وإقليمية مدمرة» (ص١٧٨). مبيناً أهم المعيقات التي تعترض وحدة اليمن بين الشمال والجنوب، وتتمثل في اختلاف النظم السياسية بين شطري اليمن، وفي التدخل الإقليمي في شؤون اليمن، وفي الرقابة الأميركية الصارمة على الخليج والجزيرة العربية.



وعن مشكلة جنوب السودان المعقدة، يرى المؤلف أنها مسألة تعود إلى جملة من الموروثات التاريخية، فهي ليست نزاعاً «بين المسيحيين والمسلمين والوثنيين في جنوب السودان. وليست كذلك نزاعاً بين عرب الشمال والزنوج الأفارقة في الجنوب. إنها أبعد من هذين المظهرين. . . وتطول البنى السياسية والاقتصادية والاجتماعية والإدارية والثقافية لهذه الدولة (السودان) في مرحلتي السيطرة البريطانية المباشرة ومرحلة الاستقلال السياسي. . .» (ص١٨٣). لذا يرى ضاهر أن حل المشكلة السودانية «يتطلب إصلاحات جذرية في مختلف المجالات وذلك في إطار من الديموقراطية الصحيحة واحترام الأقليات العرقية والطائفية وإيجاد الحلول السلمية بما يضمن وحدة السودان وتطوره الديموقراطي» (ص١٩٢). لكن الأسئلة التي يمكن طرحها في هذا المجال هي: أي قوى في السودان يمكن أن تحمل مشروع الحل المذكور في إطار من الديموقراطية الصحيحة؟



العلاقة بين الطائفية والطبقية في لبنان ظلّت غامضة

والديموقراطية الصحيحة نفسها التي ينشدها المؤلف كيف يمكن تحقيقها؟ خصوصاً في بلد مثل السودان يعاني ما يعانيه من تمزق وتخلف على غير مستوى وصعيد؟

في الفصل الخامس يتوقف المؤلف عند أربعة نماذج للدولة وهي: تجربة المملكة العربية السعودية، والإمارات العربية المتحدة، والدولة الليبية والاتحاد المغاربي بدوله الخمس: موريتانيا، المغرب، الجزائر، تونس، الجماهيرية الليبية. ويبين من خلال سرد تاريخي مطول، كيف أن توحيد أجزاء واسعة «من الجزيرة العربية تحت راية الأسرة السعودية والحركة الوهابية أنجز مهمات وحدوية حقيقية على طريق توحيد القبائل والمناطق وإخضاعها لسلطة مركزية واحدة» (ص٢٠٤). وكيف أن دولة الإمارات العربية أنجزت «حركة توحيدية تصنف في خانة الإيجابيات الوحدوية على أساس ضم عدة إمارات ومشيخات في دولة مركزية واحدة» (ص٢٠٤). وكذلك كيف أن ليبيا «لم تعرف الوحدة المركزية في دولة واحدة لمقاطعاتها الثلاث طرابلس الغرب وبرقة وفزان حتى أواسط القرن العشرين» (ص٢٠٥).

ويشير المؤلف في هذا الفصل قضية جوهرية تتعلق بالخطاب القومي وممارسته. أي أن معظم الأقطار العربية تتكلم قومياً وتمارس قطرياً. ويحاول المؤلف أن يقدّم مشروع حل لهذه المعضلة باتجاه تجاوز التوحيد القطري إلى التوحيد القومي، فيطرح تبني سياسة قومية عربية شاملة تهدف إلى «القطع البنيوي مع الأمبريالية من جهة والاندماج الكامل للأقطار العربية في وحدة مجتمعية تامة من جهة أخرى» (ص٢٤٣). يا حبذا لو يحصل ذلك! لكن نسأل كيف يتم القطع البنيوي مع الأمبريالية في ظل إحكام سيطرتها الاقتصادية والسياسية، أي في ظل تبعية الأنظمة العربية لها؟ وما هي الشروط والإمكانيات التي يجب أن تتوافر لكي يصبح في إمكان الأنظمة العربية التخلص من التبعية للأمبريالية؟ كيف نطلب من تابع عاجز أن يكون حراً؟ أو كيف نطلب الشيء وضده في آن معاً؟



لم تعد تجدي كثيراً الطروحات «الرنانة» حول القومية العربية، ولم يعد ينفع كثيراً إطلاق الشعارات «الفضفاضة» للخلاص من الأمبريالية. في ظني أن ما نحتاج إليه هو وقفة هادئة مع الذات لاستخلاص العبر والدروس من التجارب التي مرت بها المنطقة العربية، والتأسيس لفكر عقلاني نقدي يكشف مشكلاتنا أكثر مما يطرح الوصفات «الطبية» لها. وربما نحتاج أيضاً إلى من يعيد الاعتبار إلى البحث والتفكير والتحليل العلمي والواقعي أكثر بكثير ممن يحمّسنا ويدغدغ عواطفنا بالشعارات والإرشادات.

في الفصل السادس من الكتاب يتحدث المؤلف عن التبدلات البنيوية الداخلية في الدولة العربية الراهنة. فيتوقع زيادة سكانية مرتقبة للأقطار العربية ستصل إلى ٤٤٦ مليون نسمة في نهاية الربع الأول من القرن الواحد والعشرين. أي بزيادة تصل إلى ٢٦٤,٨ مليون نسمة خلال الأربعين سنة القادمة، إذا ما استمرت وتيرة النمو السكاني الحالية دون تغيير. كما يبين المؤلف أن جانباً كبيراً من فائض المداخيل والرساميل النفطية العربية لا يُوظف داخل الوطن العربي، وفي قطاعاته المنتجة بشكل خاص. بل القسم الأكبر من المداخيل العربية يُستنزف لصالح النظام الرأسمالي العالمي واحتكاراته المهيمنة في مختلف قطاعات الإنتاج العربية. فكانت النتيجة المنطقية لسياسة التبعية التي قادتها «الدولة القطرية أن الوطن العربي بات يعتمد في غذائه على الاستيراد الخارجي» (ص٢٨٦) إلى الدرجة يمكن القول معها بوجود تبعية عربية في مجال الأمن الغذائي.

ثم يتوقف المؤلف عند دور النفط العربي وما أحدثه من انقلاب جذري على صعيد بنى المجتمع. فلقد أحدث النفط تغيراً على صعيد نظام الأسرة لجهة العلاقات العائلية وطرق الزواج والطلاق، وعلى وضع المرأة ومركزها الاجتماعي، وعلى التقاليد والشعارات الدينية، وعلى طرق العيش وغيرها. بشكل عام ساهم النفط في ولادة الدولة النفطية وفي رسم حدودها الجغرافية وفي ترقي «نظامها السياسي من القبيلة البدوية إلى القبيلة الدولة» (ص٢٩٩).

ثم ينتقل المؤلف إلى قضية الديموقراطية ومأزقها الراهن فيجد أنه تعبير ملموس عن «غياب التمثيل الشعبي الصحيح، وتغييب دور التنظيمات والأحزاب السياسية ذات التوجه الديموقراطي» (ص٣٠٢). وهنا يستعين المؤلف بمقولة ماركسية - بات من الضروري إعادة النظر فيها من الأساس - كحل للخروج من مأزق الديموقراطية العربية فيدعو إلى الاعتماد على «القوى المنتجة العربية ذات المصلحة في التغيير الجذري وفك الارتباط التبعي بالأمبريالية... على قاعدة برنامج شامل للتغيير الديموقراطي الجذري الذي يضمن بناء دولة ديموقراطية» (ص٣١٢). هنا نسأل المؤلف معتمدين على الوقائع والحقائق التاريخية لمجتمعاتنا العربية - وقد يكون لبنان أسطع الشواهد ذلك - أليست الدعوة إلى تغيير جذري من أي قوى سياسية في أي مجتمع عربي راهن بتركيبه البنيوي الحامل بذور الانقسام والتجزئة، أليست الدعوة إلى هذا التغيير الجذري هي عبارة عن مشروع حرب أهلية؟

في الفصل السابع والأخير من الكتاب يفرد المؤلف حيزاً مهماً للدولة العربية الراهنة وكيف يمكنها مواجهة التحديات المصيرية، فيؤكد على أن الخطر الفعلي الذي يهدد مستقبل الدولة العربية واستقلاليتها هو التبعية الاقتصادية للأمبريالية، ومخاطر سياسة الأحلاف والقواعد العسكرية والأساطيل الأجنبية، والصراعات العربية - العربية.

وبعد كل ما تقدم، يمكن تلخيص أهم النتائج التي توصل إليها المؤلف من خلال دراسته الواسعة والمتشعبة وهي:

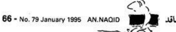
١ - عجز الدولة القطرية العربية عن القيام بمشروع النهضة العربية.

٢ - القوى المسيطرة الآن في الدول القطرية العربية هي قوى طبقية مرتبطة تبعياً بالأمبريالية.

٣ - النظام القطري عاجز عن حماية قطريته التي باتت مهددة بالضياع والتفكك.

٤ - يراهن المؤلف على بروز قوى قومية جديدة يمكن أن تقود عملية التوحيد الشامل.

أوافقه على النتائج الثلاث الأول، لكن أرى أن النتيجة الرابعة التي توصل إليها هي صعبة التحقيق بل مستحيلة في المدى المنظور والمرحلي، لأن عوامل الصراع العربي - أقوى بكثير من عوامل التوحيد العربي الشامل. ومع هذا فإني أعتبر أن دراسة مسعود ضاهر حول مشكلات بناء الدولة الحديثة في الوطن العربي كانت دراسة شاملة ومعمقة وقيمة على الصعيدين التاريخي والسياسي. وتستحق التقدير فعلاً لما قدمته من مادة غنية عن آفاق تطور بناء الدولة العربية الحديثة، ولما تثيره من تساؤلات تفتح الأبواب واسعة أمام العقل العربي المعاصر. □





الأقليات في التاريخ العربي

دراسة تاريخية

عوني فرسخ

رياض الريس للكتب والنشر ـ بيروت، لندن ١٩٩٤

محمود حيدر

أحيــاء مغلقــة



■ تتخذ الأقليات مطرحاً ممتازاً لها في التاريخ الأكثري. وتترجّح فيه بين تيّارين حدّيين؛ وليس بالضرورة أن يكون الامتياز، معهما دليل نعمة أو سعادة. أو أن يكون دليل لعنة ونقمة واضطهاد. قد يكون حيناً نعمة وحيناً لعنة. وفي كلا الحالين تنشأ قضية. ثم لا تلبث أن تنمو عواملها وتشتد، لتقوم إذّاك دراما التاريخ بأسطع صورها ومناحيها... في كل تاريخ روايات متشابهة، غالباً ما يكتبها أبطال تراجيديون. كأن الضرورة تقضي بألا تدون الأحداث بغير الدم؛ لأن الدم سلوى الجماعات التاريخية ومبعث أمانها. به تتأكّد شرعيتها، ويترسخ احتمال الاعتراف بها من جانب الأكثرية صاحبة السيادة والأمر والنهي.

تصبح الأقلية بهذا التوصيف، مثابة علامة فارقة في جسد التاريخ ووعيه. وبذا تحقق صفتها كمقولة سوسيولوجية لا يستوي الوعي التاريخي من دونها. بل هو يصبح من دونها وعياً مشوباً بأعطالٍ لا حصر لها. وتحصل إذّاك سيرورة لا تنتهي ضمن لعبة الانفصال والاتصال. الانقطاع والتواصل. الخصوصية والامتزاج بالكلي والعام. لكنها على أي حال، لعبة مؤنسة، تقتل الضجر والسأم. ليس لدى المضطهد، والقاتل والمستبد فحسب. وإنما كذلك، وأساساً، لدى المضطَهَد. والمقتول. والمستَبَد بأمره. ذلك ما يعادل قوانين غير مرئية. لا تكتشف مفعولاتها إلّا في حمأة صراع. هو بالضبط. ما تشي به مغامرة الأقلية لحيازة الاعتراف الأكثري. ثم للاستقلال عنه استقلالاً ذاتياً. ثم إلى الانفصال التام مدفوعة بعصبية الدولة المستقلة أو دولة الجماعة.

وفي مقابل مغامرة الأقلية، تنهض توتاليتارية الأكثرية العظمى. فهي تدرك أن الصراع من أجل السيطرة التامة على كل شعوب الأرض أو قبل ذلك على الأقليات القومية والإثنية والدينية ضمن الجغرافيا التابعة لها قسراً، يستلزم إقصاء وإذابة كل ما هو منافس وغير توتاليتاري. وتعي التوتاليتارية أيضاً، أنها إذا لم تضع حكم الكون والسيطرة عليه، غاية نهائية لها، أوشكت على فقدان كل السلطة التي وسعت امتلاكها إلى حين. ويحملها الشعور بالخطر إلى الحد الأقصى من الافتراس. وصولاً إلى إلغاء الآخر، الأقلوي، إلغاء لا يعود يقوى معه. على الإتيان بشغبٍ أو حركة تمرد.

التاريخ العربي يمتلىء بشواهد لا تنتهي على التراجيديا الأقلوية. إنه غالباً ما يظهر، وكأنه تدوين لنزاع بين أقليات، لم يتسنَّ للدولة المركزية العربية وضع نهايات سعيدة له، أو على الأقل ضبطه عند حدود التنوعِ السلمي طويل الأمد. وحتى في أيام عزّ الدولة العربية الإسلامية ربما باستثناء الإسلام الأول، والخلافة الراشدية، ظلّت حركة الأقليات، السياسية والقومية، علي خط التوتر العالي، وضمن جاذبية التوتر والانفجار. ولن نأتي بجديد في ما نذهب إليه، وقد رأينا قبل بضعة قرون، كيف وضع العلامة ابن خلدون تاريخه، وكيف أسس لنظرية التاريخ البشري ابتداءً من حركة العصبيات.

كتاب المؤرخ والكاتب الفلسطيني عوني فرسخ عن «الأقليات في التاريخ العربي» يحملنا إلى فضاءِ المقولة الأوسع. وإلى استطرادات ذهَنية لا حدود لها في مبادىء التاريخ السياسي والاجتماعي. وبصفة أخص، إلى المعيَّنات الأيديولوجية والتشريعية والقانونية المختلفة التي قامت عليها حركة الأقليات والتاريخ العربي منذ بداية الدعوة الإسلامية وإلى اليوم.

يضعنا المؤلف في لجة قضية طالما شغلت الدول والمجتمعات العربية القديمة والوسيطة والراهنة. وأدخلت البيئات الثقافية والاجتماعية والسياسية على تنوعها واختلافها في سجال لا قرار له. إنه على أي حال.



يأتينا محمَّلاً بإشكاليات وأسئلة كانت على الدوام مبعث معارك وحروب ومنازعات وخراب دول ومجتمعات برمتها. وهكذا سنراه، في عمله الكبير والخطير في آن، يحاول الإجابة عن الأسئلة الكبيرة.

- كيف تعاطى العرب والإسلام من خلال إدارة دولهم ومجتمعاتهم مع الأقليات التي سكنت في كنفهم ولما تزل؟

- إلى أي مدى استطاعت الشريعة الإسلامية، كمنظومة علاقات سياسية اجتماعية، وثقافية نظم إيقاعات علاقة مجتمعية بين أكثرية عربية مسلمة وأقليات دينية من أهل الكتاب؟ ناهيك بأقليات التبس أمرها بين الديني والسياسي والعرقي والقومي كالأشوريين والكلدان والسريان والأكراد في العراق والبربر والمتحدرين من أصول أوروبية في الجزائر والطوائف المسيحية التي بنت خصوصيتها في بعض الأحيان على عصبيات العزلة ورغبة الانفصال كالموارنة السياسيين في لبنان الخ؟

- هل تم فرض اللغة العربية والإسلام في الهلال الخصيب ووادي النيل والمغرب العربي بالإكراه، أم ضمن ظروف موضوعية سيَّرت التبلور القومي والتحول الديني؟

- هل العرب المعاصرون خارج شبه الجزيرة العربية دخلاء أم أصلاء؟

- ما هو دور العامل الخارجي، من غزو وتسلط أجنبي واستهتار، في تكوين «إشكاليات» الأقليات في التاريخ العربي؟

- هل دخل العرب مرحلة الدولة القطرية، وهم منشطرون عمودياً إلى أكثرية «وأقليات»؟

إن سلسلة إشارات الاستفهام لا تتوقف عند حد. لا سيا أن الكتاب بأبوابه الخمسة وفصوله الستة عشر يمضي بعيداً في الحفر التاريخي. وهو لا يكتفي بالاستعراض، وإنما يحلّل ويؤوِّل، يقارب ويقارن. وغايته استخلاص تلك الروابط المنطقية الداخلية التي شدَّت الحوادث التاريخية وحركاتها الدرامية بعضها إلى بعض.

ينطلق عمل عَوني فرسخ من وعي خاص لأهمية الكتابة التاريخية. خصوصاً إذا كانت متصلة بالراهن السياسي الاجتماعي، وما قد يترتب على هذا الراهن من مؤثرات في صوغ النظام الاجتماعي العربي في المستقبل. ويحمله القلق إلى تقرير أن إشكاليات «الأقليات» في الواقع العربي المعاصر من أكثر الإشكاليات العربية حضوراً. ومن أكثرها غياباً في وقت واحد، فمن جهة تبدو المشاعر الطائفية والمذهبية «والعرقية» والجهوية بارزة بصورة تكاد تكون غير مسبوقة في معظم الساحات القطرية العربية، فيما تبدو مشاكل الجماعات الاجتماعية التي تمتلك خصائص ذاتية - والمصطلح على تسميتها بالأقليات - بين المشاكل الأكثر حضوراً في مجال تهديد وحدة واستقرار وتقدم أكثر من قطر عربي. ومن جهة ثانية نجد أن الدراسات المتخصصة بالموضوع، لا تزال قليلة نسبياً بين الدراسات الاجتماعية العربية التي حققت اتساعاً وعمقاً على نحو ملحوظ في النصف الثاني من القرن العشرين. . .

ولقد تفاعلت عدة عوامل لتدفع بالمشاعر والمشاكل المتصلة بتلك الجماعات الاجتماعية باتجاه البروز الكثيف والمستفز في الثلث الأخير من القرن العشرين. وكان ذلك نتاجاً طبيعياً لانتكاسة العمل القومي، وقصور النضال العربي التقدمي عن تجاوز واقع التجزئة والتخلف والتبعية، وعجز الدولة القطرية العربية عن تحقيق طموحات التنمية والديموقراطية. وعليه يبدو طبيعياً في مرحلة هذه سماتها أن تبرز المشاعر اللاقومية وغير الوطنية، وفي المقدمة منها الدعوات الطائفية والمذهبية «والعرقية» والجهوية، وأن ترتفع في أوساط النخب والجماهير دعوات وسلوكيات متناقضة إلى أبعد حدود التناقض مع أبسط مفاهيم الوحدتين الوطنية والقومية.

ينوِّه الكاتب في مستهل دراسته، أن عمله يقوم على التمييز المنهجي بين «الأقلية» والجماعة الاجتماعية الحائزة على «خصائص ذاتية». وذلك لأن مصطلح «أقلية» كما يستخدم في الأدبيات السياسية والاجتماعية، وحين يتداول في المحافل الدولية، لا يستخدم كمؤشر على تدني نسبة جماعة ما في المجتمع الذي تشكل جزءاً منه. وإنما يقصد به الإشارة إلى جماعة اجتماعية تتميَّز عن بقية مواطنيها بخصائص سلالية أو لغوية أو دينية أو مذهبية تكون سبباً في انعزالها اختيارياً، أو عزلها قسراً، عن الجمهور العام. الأمر الذي طالما تسبب بضعف مستوى اندماجها في النسيجين الاجتماعيين الوطني والقومي، أو حتى انعدام مثل هذا الاندماج. كما أن ذلك غالباً ما أدى إلى اختلال نسبة إسهامها في سائر الأنشطة العامة وإلى تدني مستويات تبنّيها لما هو شائع في مجتمعها من ثقافة وقيم وأنماط سلوك.

وعلى ذلك يغدو جلياً - بحسب الكاتب - أنه ليس هناك إشكالية أقلوية تتطلب المعالجة، لمجرد أنه وجد في المجتمع جماعة اجتماعية متدنية النسبة العددية، تمتلك خصائص ذاتية - سلالية كانت أم لغوية أم دينية أم مذهبية - ما لم يتوافر في حال تلك الجماعة شرطان:

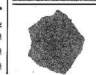
- الأول: التمايز عن المحيط في أعمِّ وأغلب خصائصها وسماتها.

- الثاني: معاناة الانعزال الاختياري أو العزلة القسرية، وما يتبع ذلك من التمييز ضدها كنتيجة لتمتعها بخصائص ذاتية أو لتدني أهميتها اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً.

إن ما يرمي إليه الكاتب كاستنتاج أخير، هو المدى الذي يوفِّره استعراض تاريخ الأقليات في العالم العربي من عوامل تحصين لهذا العالم في الراهن والمستقبل. ولا سيما لجهة المخاطر التي تلوح في الأفق، كنتيجة لما بات واضحاً من توجه نحو التوظيف السياسي لحقوق الإنسان واستغلال قضايا ومشاكل الأقليات في تمرير مخططات القوى الدولية، دون اعتبار لمبدأ السيادة الوطنية، مما يسِّر المداخلات الخارجية. خصوصاً في مرحلة من الحياة البشرية افتقدت فيها هيئة الأمم المتحدة ومجلس الأمن والمنظمات الدولية الأخرى، القدرة على لجم شطط الأقوياء والمشمولين برعايتهم من الدول والجماعات والمنظمات والأفراد.

لمناخات المثارة هي أوسع مما توخاه المؤلف





المناخات التي ينيرها الكتاب، قد تكون أوسع مما يتوخاه المؤلف. ذلك أنه يشير بصورة عرضية ولكن مهمة إلى الأثر الذي تنطوي عليه مشاكل الأقليات في بلادنا ونحن على أبواب القرن الواحد والعشرين. وهنا بالضبط تكمن إشكالية منهجية في النظر إلى قضية الأقليات. أي أن المقاييس التي اعتمدت خلال الأزمان التاريخية المنقضية، ليست هي نفسها بعد نهاية العصر الصناعي وتشكّل القوميات والدول القومية، وخصوصاً بعد نهاية الحروب الباردة بين القطبين الرأسمالي والشيوعي.

واللافت أن ثمة ظاهرة نشأت بعد الحرب الباردة تدعو إلى التفكر المليّ بأحوال العالم. ففي حين تمضي الدوائر العالمية في توسعها تعود العصبيات الكامنة داخل الشعوب والمجتمعات والدول المركزية إلى الظهور من جديد. ولعل ظاهرة تفكك الاتحاد السوفياتي

إلى مجموعة دول، وكل دولة إلى مجموعة إثنيات وطوائف وفئات سياسية واجتماعية، ناهيك بتفكك منطقة البلقان وانبعاث النزعات العرقية في أوروبا الشرقية وأفريقيا، تؤكد ما نذهب إليه. ولئن تشابهت المراحل التاريخية الحديثة فيما بينها، سنجد أننا اليوم في زمن سياسي عالمي يشبه إلى حدٍ بعيد عالم الستينات حيث جرى الانتقال الصعب من العصر الصناعي إلى العصر التكنولوجي الألكتروني. ولقد كان المثال الأميركي صارخاً على حال الفراغ الذي عاشه العالم، وعاشته أميركا على وجه التعيين في تلك الفترة.

لقد عبر زبيغنيو بريجنسكي، آنذاك، عن صورة العالم عندما تصور أن أميركا ومعها الغرب سيغرقان في فجوة تاريخية لا نجاة منها. وذهب إلى أن أميركا بخاصة تنتقل بسرعة وصعوبة من العصر الصناعي التقليدي إلى ما أسماه العصر «التكنوتروني». إذ من طبائع هذا الانتقال العسير أن الثورة التكنوترونية فعلت فعلها بالأيديولوجيات، فمسختها وأماطت عنها هالة القداسة، ثم راحت تجعل الناس عبيداً مقهورين لتقنيات الاستهلاك وأنماطه. لكن الشيء المتناقض الذي التقطه العقل التحليلي لبريجنسكي هو أن الإنسانية في مرحلة الانتقال المشار إليها تصبح أكثر وحدة وأكثر تفتتاً في الوقت نفسه. ناظراً إلى هذا الشيء على أنه الحركة الدافعة الرئيسية إلى التغيير المعاصر..

بعد ثلث قرن على هذا الكلام، يعود بريجنسكي وسواه من أعلام الفكر الاجتماعي والسياسي في العالم، إلى الكلام على عودة العالم إلى عصبيات أقلوية كان خيّل للبعض، أنها دفنت تحت نعال التقدم العلمي وتطورات المعرفة الإنسانية.

إن الفراغ الذي أحدثه الانتصار الأميركي في الحرب الباردة، ينظر إليه الكثير من الخبراء الأميركيين على أنه لعنة قد تودي بإنجازات تاريخية كاملة. ولعل التفتّت ونشوء العصبيات من جديد هما ما يبدو أنه يتحضر لملء هذا الفراغ.

إن الصراع على امتلاك التاريخ يعود هذه المرة بسلاح بدائي. ويطل على العالم عبر نوافذ «العرق» والطائفة، والمذهب وأسطورة الأنا والهوية.

ضمن هذا المتسع بالذات، نمضي بلا توقف في قراءة الأقليات «وميكانيزمات» رحلتها المضنية نحو تشييد أحيائها المغلقة. □

عربيات
دراسة
نقولا زيادة
رياض الريس للكتب والنشر - بيروت، لندن ١٩٩٤

قصي الحسين

حِيَل الكتابة

■ الحديث عن سنوحي ورحلته الشاميّة في القسم الأوّل من كتاب «عربيات» للدكتور نقولا زيادة، لا يراد منه التسلسل التاريخي في سرْد الأحداث، بقدر ما يراد منه التسلل إلى مسلمات، إعتبرها كذلك، وهي بالتالي لا تحتاج إلى برهنة ساخنة، رفضاً أم قبولاً، عند الكثيرين من رجالات التاريخ الذين ساهموا في النقاش الدائر حول عروبة الأمصار والأقطار خارج الجزيرة العربية قبل الفتح العربي بكثير أو قليل.

كأن الدكتور نقولا زيادة، وباعه طويل في حيل الكتابة، عرف كيف يدعو أصحاب النظريات الإقليمية فرعونية وغيرها، إلى القول بعروبة مصر والشام منذ ما قبل العصر الفرعوني، وإلاّ فما مبعث الحديث عن رحلة سنوحي في كتاب عربيات، إذا لم تكن عروبة هذين القطرين من المسلمات حتى قبل الألف الثاني قبل الميلاد!

ولا شك أن رحلة سنوحي (وهو أمير مصري عاش في الألف الثاني قبل الميلاد) إلى بلاد الشام، تثير فضول الباحثين منذ تمّ اكتشافها في عدد من المدونات البردية والفخارية، وكانت بردية برلين التي نشرت في سنة ١٩٠٩ هي أهم هذه المدونات، مما حمل علماء «المصريات» على نشرها وترجمتها ودراستها بين العامين ١٩٠٨ و ١٩٤٨، كما ينقل الدكتور زيادة عن محمد عوض محمد في كتابه المعروف «سنوحي» والذي نشر في القاهرة.

وتذكر الوثيقة، أنه في القرن العشرين قبل الميلاد، وقعت حادثة للأمير المصري سنوحي، ففر من بلاده عقب انقلاب سياسي إلى مكان ما من أواسط بلاد الشام، حيث قضى سنوات طويلة. ولما عاد إلى مصر، كتب قصته، فتحدث فيها عن سبب خروجه من مصر ولجوئه إلى الشام، وماذا لقي في منفاه من خير أصابه ومنزلة بلغها ونعيم أظلّه، مما يضفي على هذه الرحلة الوثيقة، طابع التأريخ للحياة الاقتصادية والاجتماعية التي كانت تعيشها بلاد الشام عصر ذاك، بالإضافة إلى الحياة السياسية طبعاً. وقد خلص الدكتور زيادة إلى الاستنتاجات التالية:

«١ - إن سنوحي يضع بين أيدينا وصفاً لمنطقة في جنوب سورية أو شمال فلسطين من حيث اقتصادها الزراعي. ويبدو أنها منطقة



تمتزج في حياة سكانها الزراعة والرعاية مع شيء من البداوة. وإشارة سنوحي إلى ما حصل له وناله عند أمي - إنشي (وهو أحد الأمراء الشاميين في ذلك العصر) يدل على تنظيم بدوي في أصله. فوحدة العمل والتنظيم عنده، القبيلة.

٢ - في إشارات سنوحي المقتضبة ما يدّل على بدء تململ بين الشعوب التي كانت في بلاد الشام، ولعله أن يكون مقدمة لحركات الهكسوس في الفترة اللاحقة.

٣ - هناك ما يدل على وجود نشاط تجاري بين مصر وأواسط سورية. فالأخبار كانت تنتقل عن طريق القوافل.

٤ - ولا بد من القول إن سنوحي، في هذا النص، يظهر بارعاً في وصف تصرفاته وشعوره، فبعض مقطوعاته تكاد تنظم نفسها أبياتاً شعرية».

فهل هذه الاستنتاجات هي كل ما يمكن لباحث أن يستنتجه من دراسته لرحلة سنوحي الهامة التي أحاطنا الدكتور زيادة بظروفها وبعض تفاصيلها ولم يستأهل ذلك أكثر من صفحات خمس، حاول من خلالها أن يلم بالأخبار لماماً، ويقتصد في تحليلها حتى يكاد يتهم بالتقتير أكثر مما يتهم بالتقصير، وله في ذلك بدون أدنى شك أسبابه الموجبة ولنا حيال هذه الأسباب استنتاجاتنا التي سوف لا نتأخر عن طرحها ولو بعد لأي!

وفي القسمين التاليين: «الجزيرة العربية حتى ظهور الإسلام» و «جزيرة العرب في تطورها الأوّل»، نجد كيف يلعب المؤرخ والباحث في اقتراح عنوانين لمادة لا تحتاج إلى ذلك مطلقاً. إذ ما الفرق في مؤدّى هذين العنوانين؟ وما هي النتائج التي يمكن لها أن تنطوي تحت العنوان الأول ولا يمكن لها أن تنطوي تحت العنوان الثاني؟ إنه الإسراف الذي تفرضه المادة المحصلة، والتي يمكن أن تكون كبيرة جداً، فما وجد الباحث حلاً سوى توزيعها تحت عنوانين ولو متشابهين.

ففي الفقرة الأولى الموضوعة تحت العنوان الأول يتحدث الباحث مثلاً عن البلاد والسكان أيضاً، يتحدث الباحث عن جزيرة العرب وبحارها! ويتحدث أيضاً وأيضاً تحت العنوان الأول عن الحياة الاقتصادية في جنوب الجزيرة، كما يتحدث في القسم الثاني عن الزراعة والري في جنوب الجزيرة، وأنا لا أجد سبباً لاستحسانه الحديث عن بلاد البخور في «جزيرة العرب في تطورها الأوّل» ولا سيما أنه سبق له وتحدث عن الحياة الاقتصادية في جنوب الجزيرة في القسم الثاني الذي أورده تحت عنوان: «الجزيرة العربية حتى ظهور الإسلام».

خلط الباحث بين القصيدة - المعلقة والقصيدة - المذهبة

في رأينا أن مادتي هذين القسمين متداخلتان، ومن الإسراف الشديد أن يتم توزيعها بمثل هذه الطريقة التي تسهم في بعثرة المادة، أكثر مما تسهم في جمعها الذي ينشده الباحث عادة، بحكم نشدانه الدائم والدائب للنتائج والمحصلات التي يجب أن ينبني عليها البحث الأصيل عادة.

هذا المنهج الذي يعتمد على توزيع أقسام البحث بمقياس كمية الأوراق المكتوبة، والذي يعتمده غير باحث معاصر، يسهم في بلبلة القارىء وبعثرة محصولاته الثقافية عقب كل قراءة يقرأها، بينما المطلوب أن نجعل القارىء يخرج من بين يدي الكتاب بذخائر منسقة تماماً على مستوى الأخبار والأفكار والآراء، وإلاّ عظم الهدر في طاقات القراءة، كما يعظم الهدر أحياناً كثيرة في طاقات الكتابة. إليكم مثلاً ما يكتبه الباحث تحت عنوان: «في عالم الإدارة والناس» والذي يشكل القسم الرابع من بحثه ويكتبه مثلاً في القسم الخامس تحت عنوان: «في دنيا التجارة». فلماذا يتحدث الباحث مثلاً في الأوّل عن «الأسواق الإسلامية»، ثم ينهي بحثه بعد الصفحات الأربع الوجيزة في هذا الموضوع، ليعود إليه ثانية في بحثه «في دنيا التجارة» فيتحدث عن تجارة شمال الجزيرة العربية في العصر الأموي وتجارة بلاد الشام الخارجية، ويصل في أبحاث متقطعة لا رابط بينها، إلى الحديث عن الحياة الاقتصادية في العصر العثماني مثلاً، ليعود بعد ذلك ويتحدث عن عُمان وتجارتها وأسواقها القديمة وتحت العنوان نفسه مرتين متتاليتين، حيث يبدأ بالحديث عن هذا الموضوع في الصفحة ١٧٦، وبعد أن ينتهي منه يعود فيضع العنوان نفسه ويتحدث مرة أخرى عن الموضوع عينه ابتداءً من الصفحة ١٨١.

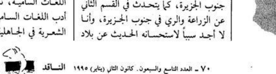
أمّا الفصل السادس: «اللغة العربية في قفزاتها التاريخية» فهو يتناثر في موضوعات متباينة، لا ندري ما سبب تعاقبها في الشكل الذي تعاقبت فيه. وقد تحدث عن عالم اللغات السامية، ثم تحدث فقال: حول أدب اللغات السامية، ثم تجربة العرب الشعرية في الجاهلية والعربية لغة الوحي واللغة العربية والترجمة. ثم يتحدث بعد ذلك عن الشعر العربي يتحمل ويتعمق، وسائر الموضوعات التي لا رابط بينها.

لا شك أن كتاب «عربيات» ينطوي على عناصر بحثية هامة تتصل بتراث العرب الحضاري على عدة مستويات. غير أن هذه العناصر لم تشكل على الإطلاق بنيات فكرية، أقله على المستوى النظري، بفعل تجمعها المتفكك الذي لا يجعل البحث يتسق في مجريات عامة، بقدر ما نراه يتناثر في موضوعات، يصعب على القارىء الإفادة من شررها المتطاير في عمليات التنوير، أو حتى التضوئة على حقائق عربية في حقبات التاريخ المختلفة.

لعل طرح موضوعات مفككة لا تلتقي على هدف معين، أسهم بشكل كبير وخطير في تفكيك النتائج، وجعلها غير ذات فائدة. وغياب الغرض الذي من أجله أنشىء هذا الكتاب، ألحق ضرراً كبيراً بقيمته العلمية التي يضبرها بين دفتيه. بالإضافة إلى ذلك، نجد الباحث يتناول جميع المسائل التي أدرجها على جدوله، بصورة أفقية متحاشياً من التورط فيها بصورة عمودية فهو يلامسها ملامسة ويداعبها مداعبة ويلاطفها ملاطفة، دون أن يعمد إلى فضّها، خشية أن يسأل عن ذلك.

إن حديث الدكتور نقولا زيادة عن تجربة العرب الشعرية في الجاهلية فيه الكثير من التعسف. أليس من العسف مثلاً بعد أطنان من القرطاس، صرفها الباحثون العرب القدماء في توضيح جوانب هذه المسألة، وبعد الآلاف المؤلفة من الكتب والأبحاث التي كتبها الباحثون العرب والأجانب في العصر الحديث، والتي لم تترك فكرة تعرض على بال أو خاطرة تمر بنا للحال، حيال موضوعة الشعر الجاهلي، وحياته ومنبته وموئله ومربع الشعراء فيه... أليس من العسف بعد ذلك، أن يعاود أحدنا الكتابة في هذه المسألة بالشكل الذي كتب فيه الدكتور زيادة، دون أن يكلف نفسه عناء التعب من أجل الظفر بفكرة جديدة لم تذللها أقلام وأقدام السابقين المغادرين!

نراه يقول: «قامت في الجزيرة العربية دول كان لها بالعالم الخارجي اتصال تجاري وحربي، وكانت لها بلاطات يغشاها الشعراء والأدباء».. وبعد أن يمرّ بأسواق العرب وممالك الجنوب واليهودية والنصرانية، يستنتج



أنه كان هناك اتصال روحي بين داخل الجزيرة وخارجها! وأن التراث الأدبي الذي وصلنا من العصر الجاهلي، كان تعبيراً عما اصطرع في العقول والنفوس والقلوب. ويستنتج أيضاً أن الشعر أقدم من النثر! وأنه (أي الشعر) تحدّر من المنطقة الشمالية، وأنه كان على شكل مقطوعات وصفية قصيرة قبل أن يظهر بصورة القصيدة. وأن الشاعر كان شخصيّة جذّابة يوجهه الجن!

ويستمهلنا الباحث حين يقول بعد ذلك: «ومما لا ريب فيه أن البحث في نمو اللغة العربية والعوامل المحيطة به، لا يزال في أوله، ولا بد من التعمق بدرس البيئة العربية درساً أعمق، قبل إصدار حكم قطعي، أو حتى قريب من ذلك حول مثل هذه القضايا» (ص ٢١١). والإعلان بهذه الصورة عن جدية البحث يرتب خذلاناً عظيماً في النفس، حين لا يجد المتتبع أية دراسة عميقة في مسألة المعلقات. ومن أين له ذلك والباحث يخلط بين المعلقة والمذهبة. فالقصيدة / المعلقة، في العصر الجاهلي، وإن قيل أنها كتبت بماء الذهب وعلقت على جدران الكعبة، كما في بعض الروايات، غير أنها لم تعرف بالمذهبات على الإطلاق. فالمذهبات أطلقت على بعض قصائد الشعراء المسلمين، ونذكر الباحث أن القصائد المذهبات وعددها سبع، هي لشعراء المسلمين الأنصار، وكلهم من يثرب، وهم: حسان بن ثابت وعبدالله بن رواحة ومالك بن العجلان وقيس بن الخطيم وأصيحة بن الجلاح وأبو قيس بن الأسلت وعمرو بن امرىء القيس. وأول من ذكر ذلك من النقاد العرب القدماء هو أبو زيد القرشي في كتابه: «جمهرة أشعار العرب».

وبالعودة إلى حديث الباحث العلمي عن المعلقات ودرسه العميق لها، فإننا لا نجد سوى بعض الشذرات النقدية التي تداولتها ألسن النقاد ولاكتها كثيراً، حتى لم تبقَ رغبة لدى أحد في سماعها من جديد. مثل الحديث عن اختلاف الموضوعات واتفاقها في المعلقة الواحدة وفي المعلقات جميعاً. ومثل الحديث عن عدد المعلقات. ثم يعمد إلى عرض مقطوعات كبيرة من بعض المعلقات ويضعها بإزاء بعض القطع الشعرية التي رويت للشعراء الصعاليك، ويختم بحثه فيقول: «هذه نماذج من هذا الشعر الجاهلي الذي يمثل لغة تم نضجها واستوى نهجها، بعد قرون طويلة، فلما عرفناها، عرفناها قوية معبرة. وقضية الشعر هذا بعد، بحاجة إلى درس يجتاز درس الألفاظ والكلمات والأوزان والتعليق والتذهيب. إنه شعر يعكس حضارة، وهذه الحضارة لم نتعرف إليها بما فيه الكفاية بعد» (ص ٢١٤).

تكاد مواد «عروبيات» تتراكم فوق بعضها، كما تتراكم المقالات الصحافية في الإضبارة «المؤرشفة» لدى أي كاتب معاصر اليوم. ولا تستطيع عناوين الأقسام الستة المصطنعة أن تموه هذه الحقيقة الساطعة. فمنطلقات الكتابة في مختلف الموضوعات التي حواها الكتاب، لم تتأسس على خطة شاملة، تبحث عن حقيقة معينة، بل كان لكل موضوع منطلقاته الخاصة، مما أدى إلى تراكم الموضوعات، لا إلى تناسقها وتجانسها، وإلى تبعثرها، لا إلى تواصلها وتتابعها.

واللافت حقاً، هو تقارب الأبحاث من حيث حجومها. فكل بحث لم يتجاوز الصفحات الخمس، ينِدّ أو يزيد بشيء ضئيل لا يؤبه له عادة في المقالات الصحافية. فكان الأجدى أن يحصل الباحث من جميع هذه الأبحاث مادة منتخبة، مثل الحجر الغشيم الذي يحتفظ به النحات، ليعود ويصوغ منه منحوتته البهية فيما بعد!

غياب الغرض من الكتاب أضرّ بقيمته العلمية

فليس من باب القسوة على شيوخ البحث العلمي المعاصرين من أبناء أمتنا، دعوتهم إلى التفريق بين نوعين من الكتابة: الكتابة للصحافة في إطار المقالة اليومية أو الأسبوعية، حتى يتسنى للعامة تذوق النوع الأدبي أو التاريخي. والكتابة للمكتبة العربية، في إطار المجلد الأنيق، الذي يحتفظ به المتأدبون سعياً وراء معرفة أضلوا سبيلها حتى وقع الكتاب بين أيديهم، فحلفوا به أنهم حفلوا بالنفيس، حين لم يضنوا باقتنائه، فباءوا بالخسران.

ألا يأسف أحدنا حقاً أن يقرأ في كتاب أنيق، هذا النوع من الكتابة الصحافية التي تتحدث عن «النثر العربي ينتهي بالمقامات» (ص ٢٣١) ولعلم من الأعلام اسمه نقولا زيادة! □



التفاحات البعيدة
قصص
حزامة حبايب
دار إلكرمل ـ عمان ١٩٩٤

عمر شبانة
كاتب من الأردن

قمـــع وشذوذ

الذكورة المسفوحة، والأنوثة المبدَّدة، قطبان أساسيان في أعمال أدبية كثيرة، ويتخذان عند كل كاتب سمتاً مختلفاً، رغم نقاط اللقاء. وفي قصص حزامة حبايب، بدءاً من مجموعتها الأولى «الرجل الذي يتكرر» (١٩٩٢) ثم مجموعتها الجديدة «التفاحات البعيدة» (١٩٩٤) تشكل ثنائية ذكورة ـــ أنوثة، محوراً هو الأبرز بين محاور الخطاب القصصي فنياً وموضوعياً. ولاستقصاء تفاصيل هذا المحور. سنكتفي ببعض العلاقات الثنائية في قصص المجموعة الثانية.

الملاحظة الأولى التي تعلن عن نفسها تتعلق بكون ثنائية «ذكورة/ أنوثة» لا تقتصر على علاقة «رجل/امرأة»، بل تمتد لتشمل علاقة الرجل بعناصر أنثوية، وعلاقة المرأة بعناصر ذكورية، وقد تصل إلى علاقة أشياء مذكرة بالمرأة، وعلاقة أشياء مؤنثة بالرجل.. وهكذا، وهنا بعض التوضيح.

في قصة «جسد نظيف.. غريب» تقدم لنا الكاتبة رجلاً يعمل في البناء، عائداً إلى بيته يحتضن كيساً من البندورة، ورغم أن القصة تحفل بتفاصيل كثيرة عن ركاب الباص الذي يصعد إليه العامل، إلا أن ما يشدّنا حقاً هو التركيز على أمرين: علاقة الرجل بالبندورة: «يحتضن بندورته بودّ ويتحسس انتفاخاتها المحببة». وعلاقته الثانية بالمرأة النظيفة الغريبة التي صعدت إلى الباص، فيما بقية الركاب ليسوا على أي قدر من النظافة، فيستغرب «لماذا تضطر فتاة.. نظيفة مثلها.. أن تركب الباص». وما بين الفتاة والبندورة يظل الرجل يترجح. ولنلاحظ الربط بين البندورة والمرأة في هذه الصورة: «يحتضن البندورة إلى صدره النحيل بعنف دون أن يفعصها.. فرعاة البقر في المسلسلات الأميركية، رغم قسوتهم الظاهرة وإجادتهم الرماية، يعرفون كيف يتعاملون مع النساء النحيلات بعنف... رفيق!». ثم نمضي خطوة أخرى لنجد علاقته بالبندورة قد تطورت، وذلك حين يصف ياسها «الشبيه ببشرة مشدودة كالوتر لصبية لم يذهب خيالها إلى أبعد من حدود كتاب مدرسي». يباس جسد فتاة عذراء إذاً. هكذا يتخيل البندورة. وهو لذلك «تحسّسها بلذة». وهنا، مع هذه العبارة، تتفجر أغنية «ما تخفش من الناس، حتى ولو عاكسوني.. المسألة إحساس، مش نزرات يا عيوني» لتفجر إحساساً بأن البندورة تخاطبه بعد أن تحسسها بلذة، أن لا يخاف من الناس، وأن المسألة مسألة إحساس (من التحسس)، وكيف يحسّ هو بها. وتأتي الخطوة المتقدمة عندما «ضم كيس البندورة إلى صدره بحنان زائد» وفي هذه اللحظة ثمة امرأة دخلت الباص، فيكمل السرد: «اقتربت المرأة نحوه.. تحسّس الانحناءات اليابسة الطرية.. تماماً كيباس وطراوة انحناءات عذراء مخبأة...» وحينما نظرت إليه فتاة صغيرة قذرة «ارتبك وخجل من البندورة التي تهدهدت على حضنه مع هدهدة الباص..» وتعود أغنية «ما تخفش من الناس..» ويمد يده ويجسّ حبات البندورة حبة حبة قبل أن يلتقط واحدة يابسة كبيرة، في الوقت الذي كانت أم إبراهيم تشعل سيجارتها الثانية من عقب الأولى، وينتفض زندها بحرارة فيتقلص الحاج عبد الرحيم وينكمش (هنا المرأة في حالة القوة والرجل يمثل الضعف).. في هذه اللحظة «خمش الثمرة برفاهية.. أغمض عينيه بشغف مغلق... خمش باشتهاء أكبر...». يجري كل ذلك قبل أن تصعد الفتاة الجميلة.. النظيفة، الغريبة إلى الباص. فما الذي سيحدث عندما تصعد، وتبقى واقفة بين الواقفين، تتمايل بجسدها، وهو رآها، طويلة، يانعة.. تحتك بالبشر.. تلتصق بهم وتلتحم معهم وتمنى أن يلتصق بها ويلتحم معها. لكنه بدلاً من ذلك «وسع قليلاً بين ساقيه. فرد جسده، وسمح لكيس البندورة بالارتخاء في حضنه» فحدث الالتحام مع البندورة. وذلك فيما يتردد مقطع الأغنية «الناس بتكون جنبي.. لكن أنت جوّة في قلبي...». وفجأة يتوقف الباص ويهبط وتهبط الفتاة ويمشي وتمشي وراءه.. ويتباطأ السرد إلى أن يراها «ترمي سروالها إلى السقف.. وحين هوى على السرير هوت فوقه. رآها تهوي فوقه. رآها تستقر على أعضائه التي لم تعطه فرصة لغسلها..»، ولكننا نكتشف أنها مجرد «رؤى» خيال متوتر يذهب أخيراً إلى الشعور بالحرج «من البندورة التي تهتز برفق فوق حضنه» كما لو كان في ممارسة جنسية، وحين «تفتفت الجسد النظيف على السرير، نهض يبحث عن كيس البندورة» تعبيراً عن حالة التعويض التي تم فيها استبدال البندورة بالفتاة على السرير.

إن هذا النموذج من العلاقات الغريبة والشاذة، هو واحد من نماذج شاذة جسدتها الكاتبة في تخيلات شخصية قصة «تخاريف كاتب مغمور» يريد أن يكتب رواية تزخر بالعلاقات الشاذة فوق كل شذوذ ممكن، فيدخل مقهى يرى كل شيء فيه «عادياً»، وفجأة يقف أحد لاعبي الشدّة على الكرسي

ويخلع بنطاله، فيتخيل الكاتب المغمور أن هذا الرجل «سيستلقي على الأرض ثم يخرج من جيب قميصه فأرة يضاجعها أمام الجميع»، وحتى يغرق في الغرابة، يتخيل أن الرجل قد «يقف على عضوه محركاً يديه وساقيه في الهواء». وفي مقابل ذلك يتخيل الكاتب أن نساء مدينته لن يضاجعن رجالاً «سيضاجعن قططاً وكلاباً» وقد يصل الأمر بهن إلى مضاجعة الفئران طالما أنها «مذكرة». أما إذا كانت إحداهن مغرمة بجنسها، فلا مانع من مضاجعة بقرة أو نعجة أو «طاولة» وهي كلها مؤنثة. بهذه العلاقات الشاذة والغريبة لا يعبر الكاتب المغمور، ومن ورائه الكاتبة، عن خيال مريض وحسب، بل يكشف عن واقع حقيقي متعفن، غارق في الشذوذ. واقع يدمّر العلاقات الإنسانية ويقيم بدلاً منها علاقات تافهة.

وإذا كان بطل قصة «جسد نظيف.. غريب» رجلاً يمارس علاقته الشاذة مع البندورة في صورة حسية ومع الفتاة النظيفة في صورة خيالية.. فإن بطل قصة «مأساة شيء أمله كان نافعاً» هو شيء: صحن طعام مذكر، في عائلة تتكون من الأم وابنها ربيع ـــ الأعزب، وثلاث بنات عازبات (بشر ونعمة وفريال). والصحن ليس مجرد شاهد محايد على علاقة الأخ بأخواته، ولا على علاقة بشرى بابن الحلال الذي «يأتي في الليل.. يهمس لجسدها فتمد يدها إليه من نافذة المطبخ.. يقبّلها بشغف وقد يمص أصابعها..». فالصحن هنا يكتسب صفات الذكورة في علاقته بالإناث كما في علاقته بربيع الذكر. إنه ـــ مثلاً ـــ يحقد على ربيع حين يضرب بشرى بالبريش، وفوق ذلك يتهاوى جسده (جسد الصحن) مع تهاوي جسد بشرى الضامر «وكان جسدي يختلج مع اختلاج ثنيات جسمها الطرية..».

وحتى حين تمتد الأيدي إليه لتأكل، فإنه ينهر ربيع: «يدك يا ربيع.. دع مجالاً لغيرك..» ويفضل الأيدي المؤنثة: «أين يدك يا أم ربيع.. شكراً يا بشرى يدك ناعمة.. سلسة..» وفي وصفه لعلاقته بنعمة يقول الصحن: «أحكمت قبضتها على خواصري. قرصتني..» وفي مقطع من وصفه لعلاقته ببشرى بعد أن تكون قابلت حبيبها يقول: «وحين يمضي تغسلني هي بكل الحنان الموجود في العالم.. تدعك بطني بشوق تطبطب على مؤخرتي بدلال زائد، وتوزع شرائط الماء الطرية على جسدي المدوّر بترف بالغ» فالصحن ليس نافعاً فقط للطعام، أو ليكون شاهداً على مأساته عائلة فقيرة. إن مأساته تكمن في كونه المذكر الوحيد في البيت (عدا ربيع طبعاً)، فهو معادل للأنوثة المقموعة والمكبوتة، وهو بذلك المذكر الذي يمارس ما يمارسه الذكر في عائلة إناث لا يجدن العلاقة بالذكر سهلة، ولكن المأساة الحقيقية في كونه لا يستطيع أن يمنع القمع عن إناث لا يملك لهن سوى التعاطف والرثاء والبكاء معهنّ ـــ عليهنّ.

إن أبرز ما يثير الدهشة في بعض قصص هذه المجموعة (كما في بعض قصص المجموعة الأولى)، هو خروج الكاتبة على الكتابة النسوية، وصعودها إلى أفق الإنسان، حيث المرأة والرجل في الميزان على السواء. بل إن سخرية مريرة وحادة توجَّه إلى المرأة الضعيفة، المستسلمة لأنوثتها وشهواتها، بدون أن يتقابل ذلك مع إدانة لسلوك الرجل كما نجد في معظم الكتابات النسوية، حيث الرجل يمثل القمع والسلطة والشرّ، بينما تجسد المرأة ـــ عادة ـــ الخير المقموع من السلطة والمهمّش من المجتمع.

وفي قصة «بعد الاحتراق» تظل «الآنسة» منهمكة في الرسالة التي وصلتها من «الحبيب» الذي انقطع طويلاً، بعد كثير من التردد بين أن يحبها ولا يحبها، بين أن يرغب في لقائها أو في الابتعاد عنها.. وتعيدها رسالته إلى تاريخ من العلاقة تراوح بين طقوس انصباب الماء البارد ثم الساخن على جسدها. إنها متوترة، تُجَعْلك الرسالة ثم تعود وتفردها وتكويها وتعود لتجعلكها في حركة تجسد توتر روحها القلقة المترددة والمترجحة بين الاحتفاظ بالرسالة وفضّها لمعرفة ما يريد وبين التخلص منها... ولا تهدأ إلا بعد أن «راقبت عود الثقاب ينهش هيكل المكتوب، فيطيح به تماماً.. واسترخت طويلاً، تعرف الآن أنها لن تضيف قصاصة جديدة..». وإن بدا هنا أن المرأة تنتصر وهي تتخذ قرارها، فإن انتصارها يأتي ليعزز وحدتها لا تواصلها مع الرجل. وقبل أن نأتي إلى القصة الأهم في المجموعة، نتوقف قليلاً مع القصة الوحيدة التي ليس فيها نموذج وثنائية ذكورة/ أنوثة رغم عنوانها «رائحة.. وأشياء أخرى»، فهي القصة الوحيدة التي لا تحفل بأية امرأة، ولا بالأنثى إلا إذا اعتبرنا بدلة الأستاذ عوني هي الصيغة المؤنثة الوحيدة، وهي البدلة التي نكتشف أنها مصدر الرائحة المزعجة للأستاذ، فهي بدلة قديمة، وكأن الأستاذ لا يملك غيرها، ولم يظهر بغيرها. هذا عن الرائحة. أما الأشياء الأخرى فهي تفاصيل علاقة الأستاذ بمن حوله من جيران، وعلاقته بالمصوّر الذي سبق والتقط له صورة وجاء الأستاذ ليأخذ نسخة منها رغم مرور سنوات طويلة عليها، ما يشير إلى ارتباطه بكل ما هو قديم.

القصة الأهم في المجموعة هي «التفاحات البعيدة» (عنوان المجموعة أيضاً)، فهي تجسد، في صورة قوية، تلك الثنائية: ذكورة/ أنوثة في تجلياتها وأبعادها المختلفة حد التناقض. ولكننا أيضاً أمام تفجر المشاعر الإنسانية العارية تماماً من الأقنعة. فالمرأة التي تزوجت، قبل ثلاثين عاماً، من رجل يكبرها بثلاثين عاماً (كان في الخمسين وهي في العشرين من العمر) تكتشف مع بلوغها الخمسين، وبلوغ زوجها الثمانين، أنها عاشت ثلاثين عاماً من الهزائم أمام المحرمات التي جعلتها منذ بداية الزواج «لا تجرؤ على أن تعلك لبانة فاقعة، أو تمد لسانها كله لتلحس أكبر قدر من الآيس كريم.. وأن تتربع على مقعد الحديقة الخشبي..» وأن صعودها «إلى سنواته الخمسين، طالما هو غير قادر أن ينزل إلى سنواتها العشرين.. كان صعوداً وهمياً، فهي إذ تخلت عن اللبانة الفاقعة والآيس كريم والتربيعة على المقعد الخشبي والضحكة الطازجة، لم تستطع أن تميت في عينيها تلك الطفولة الغريزية المفعمة حيوية ووقاحة..»، وأن خوفه منها ـــ لا عليها ـــ هو مبعث حبه لها، وأن خوفها من أن يتركها فتفقده ـــ جعلها تتمسك به.. حتى إنه رغم انطفاء الطفولة الوقحة في عينيها لا يزال يخاف ويتمادى في تعذيبها لأنه هو الآخر كبر وانطفأ آخر لهب نزّته فحولته التي كانت في البداية قادرة على أن تذيب جدار الثلاثين عاماً في ثوان. ويتمثل تعذيبه لها في صور عدة، أبرزها العودة إلى الطفولة (التطفل) مجسدة في ممارسات طفولية مرضيّة: البول في الفراش، مشاهدة أفلام ومسلسلات للأطفال، وممارسات أخرى جنونية: يضع لها صابونة في حساء اللحم الذي تحبه، يلقي جوربه في الطعام.. حتى تنشأ علاقة تناقضية: تضحك فيبكي، تبكي فيشعر بالغبطة.. إلخ. ولا تستطيع المرأة

مادة خصبة للدراسة والتحليل



الخمسينية أن تشعر بالراحة إلا عندما «خرجت. أخذت معها نقمتها وقرفها ورائحة بوله وكيساً به غيار لها.. أرادت أن تقضي اليوم كله وتبيت خارج البيت» وشيئاً فشيئاً تروح تستعيد مراهقتها وطفولتها، فتشتري الآيس كريم وتدخل كافتيريا لتأكل، فجلست على مقعد يتيح لها أن تدلّي قدميها وتركل الهواء، ووجدت نفسها بين مجموعة مراهقين ولم يكن «وجودها الخمسيني نافراً وسط الوجود المراهق» فأكلت بنهم وراقبت المسلسل نفسه الذي يصر زوجها على مشاهدته، وحين التحمت مع طفولتها عادت إلى البيت فوجدته يضحك ضحكة بريئة على غير العادة، ولم يكن في فراشه بول، ولكنه حزين لأنه لم يشاهد المسلسل، فسردت له ما حدث في الحلقة التي شاهدتها وهو يراقب في اهتمام هذا التحول الذي جرى لزوجته وكيف استعادت طفولتها «كان يتألم ويبتسم ويظهر خوفه وحذره..». إن المسافة الزمنية (ثلاثين عاماً) بين الرجل والمرأة، تبدو مسؤولة بصورة تامة عن هذه العلاقة المدمّرة لطرفيها. ورغم ما يبدو على أنه دعوة إلى التعاطف مع المرأة، إلا أن القصة في مجملها تحاول رسم صورة متوازنة لطرفي العلاقة، فيظهر الرجل مسؤولاً عن الخلل بقدر ما هي المرأة مسؤولة أيضاً: إن خوفه منها الذي جعله يتمسك بها يقابله خوفها من أن تفقده الذي دفعها إلى التمسك به. وإن كانت هناك من رابطة قوية في البداية شدت الطرفين، فهي رابطة الجنس، حيث «تألّقت في جسدها فحولته التي كانت تذيب جدار الثلاثين عاماً في ثوان». والجنس نفسه هو الذي يكشف خلل العلاقة أكثر من أي عنصر آخر. فكون الرجل قد أصبح في الثمانين وانطفأ آخر لهب في فحولته، فجّر لدى المرأة قضيتها وإحساسها بذاتها ومحاولتها اللحاق بما تبقى من أنوثتها، والأهم هو محاولة إنقاذ حياتها من التدمير اليومي في غياب الممارسة الجنسية التي كانت قادرة على إدامة العلاقة على ما هي عليه، وكذلك فإن المضمر هنا هو إنقاذ الرجل من ممارسة طفولة مرضيّة مفتعلة، الأمر الذي لا يتم إلا عبر مواجهة طفولته بطفولتها.

إننا أمام قصص لا يمكن تلخيصها لأن كل كلمة وكل سطر وكل صورة في مكانها، في بناء سردي محكم لا يجوز الإخلال به. لغة جريئة ومتوحشة، تقول وتسمّي وتفضح وتعرّي ولا تتورع عن القتل والتغريب في إطار الواقع الغريب، الواقع اللامعقول، حيث الإنسان ــ كما في قصص المجموعة ــ هو أعضاء، وحيث النساء مهزومات والرجال مهزومون، ولا ينتصر إلا الخراب. أما التفاحات، الشهوات، العلاقات الحميمة.. فهي محض أوهام وتخيلات أناس مرضى تقود القاصة مصائرهم إلى جحيمها اللغوي فيستوون بشراً معذبين (بفتح الذال المشددة وكسرها). وتنبغي الإشارة أيضاً إلى هامشية شخوص القصص التي تنتج وحدتهم وضجرهم وتوتراتهم وأزماتهم الخانقة. ففي الباص (قصة: جسد نظيف... غريب) شخوص الحياة البائسة من نساء مسترجلات وأطفال قذرين ورجال متشددين، وكلهم يشكلون خلفية ومرجعية لبطل القصة رغم إحساسه بالوحدة بينهم والانفصال عنهم، ولكنه يتوحد بهمومهم ويعتبر من نتاجاتها.

كما تجدر الإشارة إلى أسلوب الصدمات الذي تتبعه الكاتبة من خلال رصدها لعبارات جارحة وصادمة، واختيارها للصورة «البذيئة» والمكشوفة، بما ينسجم مع رؤيتها إلى الواقع الذي تبنيه من العوالم السفلية والهامشية.

وأخيراً، فإن تقنية السرد ذات الأدوات المتعددة، تعطي النص القصصي إمكانيات التمدد والتنويع على الخطاب من جوانبه الأساسية والفرعية. فآليات التخييل وتقنية الصوت الداخلي وتوسيع رقعة السرد والأحداث المطروحة، كل ذلك يجعل النص أكثر تعقيداً من أن يقرأ قراءة واحدة. وإلى ذلك، فإن لا زمنية القصة، وعدم احتفائها بالزمن والمكان، حيث تتداخل الأزمنة أو تغيب، كما تغيب الأمكنة المحددة.. تفتح المجال لقراءات متعددة للقصة، ولا تقصرها على جانب واحد، وهو الجانب الذي فضلنا التركيز عليه، محور: ذكورة/ أنوثة. ومن شاء تناول جوانب ومحاور مختلفة، فسيجد مادة خصبة للدراسة والتحليل. □



الأرض البكر

العنف والمقدس والجنس
دراسة
تركي علي الربيعو
المركز الثقافي العربي ـ بيروت ١٩٩٤

بسام حاج أحمد
رياض القصير
كاتبان من سورية

■ الكتابة هي علم متع الكلام هذا ما يقوله بارت في معرض حديثه عن لذة النص، وبارت يقيم ترجحاً بين نص اللذة ونص المتعة، فمن وجهة نظره أن نص اللذة هو الذي يقنع ويفعم ويمنح الغبطة، هو الذي يأتي من الثقافة ولا ينفصل عنها، هو الذي يرتبط بممارسة مريحة للقراءة. أما نص المتعة: فهو الذي يضعنا في حالة من الضياع ويرهق (ربما إلى نوع من الملل). ويهز الثوابت التاريخية والثقافية والبسيكولوجية لدى القارىء والذي يزعزع الثابت من ذوقه وقيمه وذكرياته، مؤزماً علاقته باللغة[1].

في رأينا أن كتاب «العنف والمقدّس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية» لمؤلِّفه الربيعو، ينوس بين الاثنين، بين نص اللذة ونص المتعة مع كثير من التداخل بينهما، إنه يقنع ويمنح الغبطة في آن، فهو لا يصدر عن نظرة برانية أو أيديولوجية تأتي من خارج حقل الثقافة العربية الإسلامية، إنه نص جواني بكل معنى الكلمة، إن مجاله محدَّد ومتسع في آن، فهو يبحث في حقل الميثولوجيا الإسلامية، الحقل المسيّج بالألغام على حدّ تعبيره، والمهمل من قبل ثقافة عربية مؤدلجة، الحقل البكر والذي لما تفتحه بعد الثقافة العربية، ومن هنا الغبطة التي تنتاب القارىء عندما يقرأ كتاب الربيعو السالف الذكر وهو يحرث في أرض بكر لما تعرف الحراثة بعد. ومن هنا الجرأة الفكرية والمنهجية التي يتسلّح بها الربيعو في قراءته للميثولوجيا الإسلامية، مبتعداً أكثر فأكثر عن نصوص الثغثغة، والتعبير لبارت، والتي راحت في السنوات الأخيرة تجتر نفسها، وتعيد تكرار الشعيرات اللغوية نفسها، بشأن الأسطورة وبخاصّة عشتار وجلجامش وتموز، بدون أي عملية ربط أو تحليل مع الثقافة العربية الإسلامية، بحيث تظهر هذه الثقافة على أنها أشبه بجزيرة معزولة أو هكذا تريد لها أن تكون تلك الدراسات الاستشراقية والاسترجاعية على ساحتنا الفكرية.

إن ميزة النص الجواني إن جاز التعبير، أنه يأتي من الحقل العريض للثقافة العربية الإسلامية، من النص المقدّس (القرآن الكريم) ومن مجموع النصوص الحافة (مجموع التفاسير والتأويل) التي تحيط بالنص القرآني، تُقوِّله ما لا يقوله، تحجبه، وقد تدفع به إلى آفاق قصوى، وبلغة أدونيس تجعل منه أفقاً بدلاً من كونه نفقاً[2]. ومن هنا اللذة في قراءة كتاب الربيعو، إنه كتاب يقنع ويمنح الغبطة في آن. أما على الصعيد الثاني ونقصد به متعة النص، فكتاب الربيعو يجعلنا أسرى هذه المتعة، فثمة حالة ضياع نعيشها بين السطور، والحالة تأتي من زاوية قراءة جديدة للنص الديني المقدس، قراءة متتابعة متلاحقة تحمل كل ما هو جديد وتدفع إلى ملامسة آفاق جديدة (في بَحثِه عن بنيوية العنف داخل حقل الميثولوجيا الإسلامية وبخاصة بحثه عن «الجنس المقدَّس في الميثولوجيا الإسلامية» والذي يعتبر جديداً وجدياً بكل معنى الكلمة وذلك على صعيد حقل ثقافتنا المعاصرة). في المقابل نستطيع القول إن كتاب الربيعو يهز الثابت من أذواقنا ومعارفنا وينبع ذلك من قوة حجة وقراءة جديدة لمجموع النصوص الحافة ومتابعة لها في مجموع حرتقاتها (الحرتقة تقابل بالفرنسية bricalage وقد شبّه ستروس عمل المؤسطر بالمحرتق)[3]. وعلى سبيل المثال فثمّة متابعة دقيقة لصورة بقرة بني إسرائيل في القرآن الكريم وذلك من خلال مجموعة من التفاسير والتأويل، من الطبري إلى ابن كثير إلى القرطبي الذي يقول في الجامع لأحكام القرآن إن أصلها من السماء، وهنا يقودنا الربيعو إلى المقارنة بينها وبين كبش إسماعيل وبذلك يفتح باباً لمناقشة مفهوم العنف في الثقافة الإسلامية.

الكتاب مثقل بهاجس الأسئلة الكبرى والتي سبق للربيعو أن دشّنها في كتابه الصادر عن المركز الثقافي العربي ١٩٩٢ والمعنون بـ «الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة» والذي سبق لـ «الناقد» أن قدمته[4]. في كتابه الآنف الذكر كان الربيعو ميّالاً إلى التنظير ومثقلاً بهم تحرير الأسطورة من الدراسات اللاتاريخية والتي تنظر إليها على أنها مغامرة أولية للعقل وترتبط بالسذاجة والبدائية ولذلك فقد خصص القسم الثالث من كتابه السابق لنقد الاتجاهات المعاصرة في دراسته الأسطورة والتي تمتد في العمق الثقافي للمشاريع الفكرية العربية، مشروع التيزيني والجابري وأركون... إلخ.

أما في كتابه «العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية» والذي يقدّم الإجابة عن أسئلة مضمرة ومبثوثة في معظم صفحات الكتاب فقد غادر الربيعو حقل التنظير باتجاه قراءة جديدة للميثولوجيا الإسلامية، قراءة تلامس الآفاق الحديثة لمستجدات العلوم الإنسانية وترتبط بخيط متين مع إنجازات هامّة وقديمة وضع الأقدمون أسسها عند قراءة النص المقدّس ونشير إلى القواعد التي وصفها



الزركشي في «البرهان في علوم القرآن» والسيوطي في «الإتقان في علوم القرآن».

يتألف الكتاب من قسمين. في القسم الأوّل يبحث الربيعو في بنيوية العنف داخل الميثولوجيا الإسلامية خاصة. لكنه يميّز بين نوعين من العنف، العنف المؤسس والعنف المدنس. ففي دارسته عن العنف المؤسس يقودنا الربيعو إلى آفاق جديدة. فالعنف يمثل بنية النظام الثقافي خاصة أن النظام الثقافي هو نهج من الاختلافات المنسقة. فلا اختلاف بدون عنف، بصورة أخرى، فالاختلاف داخل النظام الثقافي يُعزِه ذبح، لنقل قربان وهنا الجديد الذي يطرحه الربيعو في متابعة ممتعة مع أقدم النصوص الرافدية إلى مجموع النصوص المقدسة والنصوص الحافة. وعلى طول مساحة ثقافية تمتد من الحضارة الرافدية إلى الحضارة الإسلامية، مثًل ذبح إله ما، أو مسخه فاتحة لنظام ثقافي جديد. الذبح الأوّل أسس للاختلاف داخل المجتمع الإلهي بين آلهة العلى وآلهة الأرض. والذبح الثاني أسس للاختلاف بين الآلهة وبين البشر، هؤلاء الذين انحدروا من صلبها وجبلوا بتراب الأرض، بصورة أخرى وأدق، فقد جبل الإنسان من دم إله مذبوح ومن طين الأرض. أما الذبح الثالث أو المسخ الثالث فقد أسس للاختلاف بين الرجل والمرأة.

العنف يمثّل بنية النظام الثقافي لكن المجتمعات القديمة استطاعت تفاديه، بتحويل مجراه من الإنسان إلى الحيوان وهنا تكمن الوظيفة الهامة والجوهرية للقربان الحيواني في المجتمعات القديمة، وقد نقول حكمة هذه الشعوب في تفادي هذا العنف. وهنا يفتح الربيعو آفاقاً في قراءته لميثولوجيا آدم وحواء، وآفاقاً أهم في قراءته للعنف السياسي في سورة البقرة وهو عمل غير مسبوق في أرض لم تزل بكراً. وفي قراءته الجديدة لقصة موسى بالمقارنة مع شخص السامري، الشخصية الميثولوجيّة التي ورد ذكرها في سورة طه والتي تلتحم مع أحدث القراءات في مجال الإناسة لمسألة التوائم في الثقافات القديمة.

في المستوى الثاني ينقلنا الربيعو من العنف المؤسس الذي يحول العنف عن مجراه ويقوي أسس التضامن بين الأخوة إلى العنف الدنس والذي هو عنف خالص وذلك من خلال قراءته لـ «قصة ناقة صالح في الميثولوجيا الإسلامية» والربيعو في هذا الفصل يفتح آفاقاً رحبة من خلال قراءته لمكانة الناقة في الميثولوجيا الإسلامية، من إبل عبد المطلب التي افتدى بها ابنه عبد الله والد الرسول إلى النوق المجنحة التي تحملُ المؤمنين إلى الجنة ثم يدخل في مدار قصة ناقة صالح وسيل العنف الدنس الذي يغطي وجه الأرض والذي يظلّ شاهداً على حضور الإله في التاريخ وتوجيهه لمساره وعن ذلك التحالف القوي بين الإله وعباده الصالحين.

في بحثه عن ذلك الترابط المدهش بين العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية والذي يشكل القسم الثاني من كتابه والذي يضم خمسة فصول، يقوم الربيعو في بحثه الهام عن الجنس المقدس في الميثولوجيا الإسلامية - والذي سبق لمجلة «مواقف» في عددها ٧٣/٧٤ أن نشرته، وكذلك ملحق النهار الثقافي العدد ١٠٧ عن مجلة «مواقف» - بتقديم قراءة جديدة لمفهوم الجنس المقدس من خلال ثلاثة نماذج: آدم وحواء، سورة مريم، الزواج المقدس في الميثولوجيا الشيعية.

وبدون أن يقع الربيعو في حسابات العقل التعليلي وبيولوجيا التناسل التي تربط الإنجاب باتحاد بويضة الحيوان المنوي وهي الإشكالية التي أثارها العظم منذ عدة سنوات في كتابة «نقد الفكر الديني»(٥). فالجنس المقدس كما يظهر من تحليل الربيعو هو طقس معمودية، إنتقال الحالة الحيوانية إلى الحالة الإنسانية، وجسر عبور مما هو بشري إلى ما هو إلهي وبالعكس فحتى الملائكة والآلهة كما تتحدث الميثولوجيا المسيحية تسقط في إغواءات الجسد وتقع أسرى شرنقته.

في حديثه عن الجنس والمقدس والعنف في الميثولوجيا الإسلامية يتناول الربيعو ثلاثة موضوعات: أصل الشر وفصله من خلال الخلق الأول، وهابيل وقابيل، واللواط في الميثولوجيا الإسلامية. وعلى سبيل المثال ففي قراءته لقصة هابيل وقابيل، يقودنا الربيعو إلى أفق جديد غير محكوم بهاجس الصراع الطبقي الذي ضخّمته الدراسات التي سادت على الساحة الفكرية العربية منذ عقود. فالفقيه المسلم والمؤرخ كذلك لم يُكونا محكومين بهذه الإشكالية، فالنصوص الحافة الإسلامية تتحدث عن صراع الأخوة حول تنظيم الدافع الجنسي. فسلوك هابيل ينتمي كما يقول الربيعو في الصفحة ١١٧ إلى العنف المؤسس، فهو يعمل بمبدأ التحريم، والتحريم في جوهره هو العنف المقدس الذي ينوي التأسيس لنهج من الاختلافات جديد، لنقل لنظام ثقافي يقوم على مبدأ التحريم فالمحارم الجنسية كما يقول الربيعو كغيرها من المحرمات، قربانية في جوهرها، وهنا تتجلى أيضاً وظيفة القربان من منظور مختلف تماماً.

وبعيداً عن الأيديولوجيات الجاهزة يقوم الربيعو بقراءة جديدة لحور الجنان في الميثولوجيا الإسلامية وعبر ضرب من الفانتازيا الرائعة في قراءة التحول الجسدي الإنساني في ظل حضارات متتالية تقوم على نكران الغرائز وقمع الجسد وشهواته، يرى الربيعو أن مجموع التفاسير والتأويل والنصوص المقدسة التي تتحدث عن حور الجنان، عن حلم ووعد وبشرى بالتحرر تنمي هذه النصوص بمجموعها إلى ما يمكن أن يسمى بالفن الإسلامي أو بصورة أدق بالتأسيس لأيروتيكا عربية إسلامية وجدت امتدادها في مؤسسات الجواري في الإسلام.

الفصلان الرابع والخامس من القسم الثاني يقدمان الجديد أيضاً، الرابع يتحدث عن تحوّل الأسطورة إلى أدلوجة وذلك من خلال قراءة نوعية لوضعية المرأة في الميثولوجيات السابقة على الإسلام وكذلك في الميثولوجيات الإسلامية مع التركيز على الإسراء والمعراج، أما الفصل الخامس فيبحث في ولادة النبي في الميثولوجيا الإسلامية. وهذا الفصل يقطع أيضاً ويؤسس لقطيعة أبستمولوجية مع دراسات سابقة تناولت شخصية المنقذ في الديانات من منظور تهكمي واستهجاني ولا مجال لذكرها الآن. بين النص القرآني ومجموع النصوص الحافة يتحرك الربيعو جيئة وذهاباً، ليرسم لنا لوحة رائعة عن الاحتفال بالخلق في الميثولوجيا الإسلامية، وعن الآفاق المسدودة أمام العقل التعليلي في مقاومته للظاهرة وارتطامه بها، لنقل مع الربيعو فشله في الوقوف أمامها وانحباسه في قمقمه من جديد.

هذان المراجعة السريعة والتقديم المقتضب هما بمثابة دعوة إلى قراءة الكتاب وجديده، بالرغم من أن جديده الثابت من معارفنا وأفكارنا، وهو بمثابة تحية لجهد غير مسبوق في أرض لما تزل بكراً، تحية لنص يثير متعة مكبوتة ولذة مستشرفة آفاقها مع الصفحات الأولى لقراءتنا هذا الكتاب الممتع. □

(١) رولاند بارت - لذة النص، ترجمة محمد الرفراقي، محمد خير بقاعي: مجلة العرب والفكر العالمي، العدد العاشر ١٩٩٠.

(٢) أدونيس - النص القرآني - وآفاق الكتابة - دار الآداب بيروت ١٩٩٢ ص ٣٨.

(٣) كلود ليفي شتراوس - الفكر البري - ترجمة نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات ص ٣٧.

(٤) مجلة الناقد العدد ٦٨ شباط /فبراير ١٩٩٤.

(٥) صادق جلال العظم - نقد الفكر الديني - دار الطليعة بيروت.



الرجل البعيد

بورتريه للنسيان
قصص
رينيه حايك
المركز الثقافي العربي - بيروت ١٩٩٤

هدى سويد
كاتبة من لبنان

■ تبدو رينيه الحايك في قصصها (١١) كنتاج يضاف إلى أعمال ترجمتها، وكأنها تسعى إلى إيجاد مكانها الخاص في عالم القصة من جهة، والكتابة النسوية من جهة أخرى.

أكثر من نقطة لافتة في قراءة الحايك، تتمحور حول الفكرة، مكانها، زمانها، شخصياتها، إيقاعها، أسلوبها ولغتها.

بادىء ذي بدء، وعلى مستوى الفكرة، إختارت الحايك الولوج في عالم الجوانيات، بما يحمله من الوحدة، الوحشة، الغربة، القلق، الفراغ، وبالتالي التعب، الانتظار والبرد، لتحيك قصصاً إنسانية بمناخات اجتماعية - نفسية، هي «بورتريهات» للنسيان، أو «بورتريهات» منسية على الأصح، تعيش معنا ولا نحس بها أو نراها، أو العكس. وفي الحالين، هي نماذج تسكن نفسها، ونادراً ما تعلن همها، إختارتها الحايك أفكاراً، لتطرح موضوعات شفافة، سواء في قصة «سأم» حيث ضجر الصبية التي تقضم أظافرها، معجبة بالآخر الذي يعرف ما يريده ولا ينتبه إليها. أو في «بورتريه للنسيان»، حيث نتعقب وقت أرملة في بيت فقد حميميته وهدوءه أو في «تمارين للكراهية» طقس خوف والتهيؤ لرحيل الآخر، وفي «المخابرة» حين يربك صوت «شكل وجسد» بعد انقطاعه زمناً، أو «غرباء دار» حين العينان لمراقبة الأشياء والأشخاص المحيطة في عزلة شرفة الخ..

لا تحاول الحايك افتعال فكرتها ولا افتعال زمكانية وشخصيات قصصها، وبإيقاع أسلوب بطيء في تصاعده، يلائم الفكرة التراجيدية المكثفة (عمدت الحايك إلى قصة قصيرة تتراوح ما بين ١٢٠٠ و٣٠٠٠ كلمة) تحدد الزمان دوماً نهاراً، حيث الوقت ملائماً لتعرية القضايا بوضوح، أما مكان ومسرح شخصياتها، فهو ثابت وواحد قلما يتغير، وإن تبدل فمحاط بالجدران (مقهى، بيت، تاكسي، شرفة، حديقة الخ...) وكأنه للدلالة على العزلة والحماية في آن، لشخصيات عادية بهالة غريبة (لا تهتم الحايك لإعطائها أسماء) أرملة، عاملة هاتف، صديقة، أم، والد، علاقة زوجية متفاوتة أو منتهية. دون أن تغيِّب القاصة طغيان المناخ العائلي المتفكك بطريقة أو بأخرى.

كل ما ذكرناه آنفاً، تعمل الحايك على سكبه بجملة بسيطة في لغتها، وتعمد أحياناً إلى تقطيعها، مما يبدو جلياً في سياق الأسلوب، تواصل الفكرة بسلاسة من جهة، والتي تصل باستمرار إلى نهاية منكسرة، محبطة تلوذ بالصمت، رغم كل التعبير عن الصخب والصراخ والأرق الداخلي. ولذا أيضاً، فإن شخصيات الحايك، هي شخصيات متراكمة، منكفئة رقيقة، رومانسية، غير عدوانية وغير متحمسة للجهر بمكنوناتها، بقدر ما هي تفضل انكساراتها وإحباطاتها ونذكر على سبيل المثال عاملة الهاتف في «المخابرة» حين تختار رمي فستان اللقاء بحب قديم، للبقاء في البيت إلى جانب أمها وبالروتينية التي اعتادت عليها.

من جهة أخرى، نصطدم بمناخ يقفز فجأة إلى الأسلوب الاسترسالي الأنف، لنصبح أمام حالة مختلفة، لم تحكم الحايك وصلها وصناعتها كفاية، مما لا يجعل هذا القفز يؤدي إلى إحداث صدمة في سياق المضمون، أو إلى بعد غير روتيني، كما هو الحال في قصة (يقظتان). هذا دون أن يغيب عن البال أن الحايك تبدو أكثر جدية في معالجتها وطرحها للمرأة في قصصها، وأكثر متانة وعمقاً مما هي عليه في تناولها للرجل الذي يبدو بعيداً (وإن كان القصد مسألة البعد في الطرح)، مما أسقط التعاطف والحبكة المطلوبين، ونذكر في هذا السياق قصة (نهارات معلقة).

تصل الحايك في أسلوبها والمشاهد والصور التي ترخيها في معظم القصص إلى لغة أحاسيس بانورامية قاسية، تذكرنا رغم تكثيفها بمناخات برغمان السينمائية، ومناخات تحن إلى لغة غنائية في مرحلة زمنية معينة، ويبدو التأثر بها واضحاً، حين تورد الحايك جملة من أغنية الفنان الفرنسي «جاك بريل».

كما يصل أسلوب الحايك إلى سؤال أيضاً، هل ما بين أيدينا قصص أم سير ذاتية تهدها نهارات تعب!؟ □



رد على مقالة «الثقوب السوداء» لنوال السعداوي
في العدد ٦٥، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٣.

ضياء صلوحي
العراق

النظارة السوداء

■ بدءاً.. أنا قارىء معجب بالكتابات «الجادة» و«العاقّة» و«اللمّاحة» التي تنشرها «الناقد»، ومستعد للدفاع عنها، كونها عصارة فكر نقدي وإبداعي جديد لم نألفه سابقاً في صحافتنا العربية - رغم بعض المحاولات، كما أنها تصب في طاحونة كتابات المجددين أمثال سمير أمين - هادي العلوي - صادق جلال العظم - فاطمة المرنيسي - أنسي الحاج.. وآخرين من المبدعين والمبدعات، لا أدعي لنفسي أنني اطلعت على كل نتاجاتهم الإبداعية.

ووجدت في موضوع السعداوي الغرائب والقفز من فوق الظاهرات الشيء الكثير، فضلاً عن كونها استعرضت نتائج هذه الظاهرات، دون ذكر الأسباب..!! وهنا تكمن العلّة!

وهي لم تدلنا هذه المرة على هذه (النظرة الكلية للحياة)...، أو هي تريد أن تقودنا إليها بـ (نظّارة سوداء)، وكأن الأمر الذي تناولته - على تشعبه - متعلّق بالذكورة والأنوثة فقط، ولا شيء آخر مهم!

والثقوب السوداء في هذا الكون، متعددة ولا تحصى، وهي عصية على الفهم، حتى! ناهيكم بعدم توافر النية لحلها ورتقها.. غير أن كوكبنا الأرضي الجميل لما يزل بهياً - رغم القتل والنهب والاغتصاب والحشيش وتفشي الأيدز والجرائم السياسية المختلفة وتلوث البيئة - باعتبار أن كل هذا نقيض لما هو جميل وإنساني نحب أن نرقى إليه جميعاً وسط علاقات إنسانية وحضارية حقيقية تليق بالمجتمع المدني.

والمثال الذي أوردته السعداوي عن سجن القناطر في مصر العام ١٩٨١ شيء مألوف تماماً، رغم عدم إقرارنا واحترامنا لتصرفات صاحبته (السجّانة) وخضوعها للمأمورية، ولست في صدد الدفاع عن هذه السجّانة الخرقاء، بل في صدد إدانة النظام الذي خلق مثل هكذا مخلوقات دونية، إنتزعت إنسانيتها منها ماكنة الدولة البورجوازية، لتجعل منها وحشاً يضرب السجينات بقسوة أكبر أمام مدير السجن.. وهو أمر بدهي، كونها مأمورة للتنفيذ، أو هي تحلم بزيادة مرتبها «كم جنيه» لتعيل أطفالها الخمسة الذين استشهد والدهم في حرب أكتوبر ١٩٧٣ مثلاً!

كما أن الدكتورة السعداوي تتحدث عن نساء من كوكب آخر! ومثالها عن هذه المرأة القاسية ليس موفقاً تماماً.. كما أني لم أجد ترابطاً بين وضع المرأة بشكل عام والذي أوردته، بعد أن ذكرت:

(من هنا يأتي الترابط الوثيق بين البيئة المادية وغير المادية بموضوع المرأة وعلم النفس والثقافة والتربية والأدب والفن)!!

فهل ينطبق ما ذكرته على أوضاع نسائنا في العراق؟ وهل تعرف الدكتورة السعداوي أن العديد من النسوة الكرديات العراقيات تركن أطفالهن هلعات من القصف الكيمياوي لأكواخهن الطينية واتجهن نحو الحدود وسط الثلج والبرد؟ والزميل مفيد الجزائري الذي كان يصور هلع الأكراد وهروبهم من أراضيهم - بالفيديو - شبه الموقف وقتها بـ «القيامة»!!

لقد حدث هذا بالأمس القريب في كردستان العراق أواخر آذار ١٩٩١ وأوائل نيسان من العام نفسه، وبعد هزيمة النظام العراقي المشينة في الكويت، رجع أزلامه لينتقموا بقسوة من الأكراد العزّل!

وهل سمعت أو قرأت عن أوضاع النساء في جنوب العراق؟ وفي منطقة الأهوار تحديداً؟ هل تعرف أن المرأة تعمل في نقل الطابوق؟ وهي أجير بائس تفلح في الأرض تحت القصف العراقي والإيراني ومن ثم الأميركي وبعد أكثر من ربع قرن على ثورة تموز ١٩٥٨!

وفوق كل هذا - ورغم أمية غالبيتهن - فإن رجال النظام العراقي لم يتورعوا يوماً عن ضربهن وأطفالهن بالمدفعية الثقيلة والأسلحة الكيمياوية، حتى يوم كتابة هذه السطور بداعي أنهم من (الشيعة)!!

وهل أحصت الدكتورة عدد النساء اللائي اغتصبن أمام أبنائهن وأزواجهن كونهن غير مواليات للنظام، أو هنّ مصرّات على البقاء في أرضهن؟ وهل تعرف أيضاً أن أزلام هذا النظام رغم تبجحهم وجعجعتهم بالسلاح، كانوا مثل النعامات أمام جيوش الـ (٣٠) بلداً التي ذكرتها في مكان آخر من مقالتها، وهي تدافع عن هذا النظام تلميحاً بداعي لماذا العقوبات ضده من قبل الهيئات الدولية؟ وكأنه لم يفعل شيئاً!!

فعن أي ترابط تتحدث؟ وأين مكان المرأة في نظام أقام محارق للكتب والرؤوس معاً على مدى عشرين سنة خلت؟ وهل تعرف السعداوي أن أزلام النظام أنفسهم وأسلافهم قبل ثلاثين عاماً، بعد انقلاب ٨ شباط ١٩٦٣ وفي أول إجراء لهم، بعد نحرهم لثورة ١٤ تموز ١٩٥٨، أصدروا قراراً يقضي بإلغاء قانون الأحوال الشخصية الذي كان يساوي بين المرأة والرجل في الإرث والأجر؟

والدكتورة السعداوي لا تنفك تردد في مقالتها (النظام الطبقي الأبوي) وتعتبره جزءاً من الفلسفة الاستعمارية، وكأن الأنظمة التي تخلصت من الاستعمار في الخمسينات والستينات من هذا القرن ونالت شعوبها الاستقلال - مبتوراً - في بلدان آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية، كانت أنظمة أفضل وأرحم من هذه الفلسفة، وتتلمذت هذه الدول وحكامها على الهيمنة على شعوبها وسومها شتى صنوف الاستغلال والتعذيب، بداعي سيادة الدولة، وإبقاء الموروث الاستعماري نفسه يحكم تحركاتها، وكما قال ماركس في الثامن عشر من برومير لويس بونابرت:

«وحيث تلف الدولة المجتمع المدني بشباكها وتراقبه وتوجهه وتهيمن عليه وتقوم على أموره ابتداءً من أكثر مظاهر حياته وتهيمن عليه وتقوم على أموره ابتداءً من أكثر مظاهر حياته شمولاً إلى أقل حركاته شأناً، ومن أعم أشكال وجوده إلى حياة الأفراد الخاصة، وحيث تكتسب هذه الهيئة الطفيلية، من جراء المركزية الخارقة للعادة، وجوداً كلياً ومعرفة كلية وقدرة على الحركة والمرونة المتزايدتين اللتين لا تجدان لهما نداً إلا في عدم الاستقلال العاجز للهيئة الاجتماعية الفعلية وفي ميوعتها وانعدام شكلها»..

وهو القائل كذلك:

«إن تقاليد جميع الأجيال الغابرة تجثم كالكابوس على أدمغة الأحياء».

قطعاً إن هذه التقاليد ساهم في خلقها المرأة والرجل معاً، كون الإنسان مجموعاً للعلاقات الاجتماعية، وهي تترافق مع أنظمة الاستغلال التي لا تحترم آدمية الإنسان. كما أن من المعروف، بعد مرحلة المشاعية البدائية (حيث سيادة المرأة) وجد نظام الرق والعبودية والقنانة، كإفراز موضوعي لتطور هذه المرحلة التي ساهمت فيها المرأة كذلك، كونها كانت تمثل الطبقة السائدة، ولا شيء يتأتى من فراغ! إذ بعد تطور الأسلحة البدائية والصيد بقصد العيش والدفاع عن النفس، والبدايات الجنينية للتراكم البدائي، وقيام الرجل بهذا الدور (دور المشتغل) تراجع دور المرأة إلى الوراء، وكانت هي من أولى ضحاياه، وبدأ الرجل بلعب دور السيادة ليطمئن إلى بقاء جنسه، في ظل أوضاع كانت فيها المرأة متاحة له وقتما يشاء، كجسد وشغيل في الأرض.. وأصبح الرجل عنواناً للقوة.

فضلاً عن كون التسمية التي نحن في صددها لا تحمل معنى علمياً دقيقاً، وإلا ماذا نقول عن سلطة (بنازير بوتو) السابقة قبل أكثر من خمس سنوات؟ هل نستطيع أن نصف نظامها بـ(النظام الطبقي الأنثوي)؟ أم أن الدكتورة نسيت أو تريد أن تتناسى أن نظام السيدة بوتو شن حرباً ضروساً بالتعاون مع السعودية وإيران وبقيادة الولايات المتحدة ضد الشعب الأفغاني وتدمير كل ما بناه أبناؤه بعد الثورة، كون النظام كان يقوده حزب الشعب الديموقراطي الأفغاني، وهو حزب ماركسي كان قد حرر العديد من النساء الأفغانيات ووضعهن في معترك الحياة. والشيء نفسه يقال عن السيدة مارغريت تاتشر التي ارتدت بزة تشرشل العسكرية وعبرت الأطلنطي لتخمد التحرك الوجل لشعب الفوكلاند في جزر المالوين قبل سنوات.. وكذلك عقلية الراحلة أنديرا غاندي التي كانت زعيمة لحزب المؤتمر الهندي الحاكم، والتي اغتيلت بسبب سياستها الانتقائية وعدم توازنها في بلد يعتبر مختبراً نموذجياً لأجناس بشرية مختلفة.

والدكتورة السعداوي في سردها لموضوعة السد العالي، لم تكن موفقة ولا دقيقة، رغم صوابية قسم من تأثيراته السلبية، إذ لا علاقة لمشروع السد بصحة الفلاحين، كون هذا الأمر من مهام السلطات الصحية المصرية التي أهملت - ربما عامدة - حياتهم بعد بنائه، لأن المعروف أن الاتحاد السوفياتي وقتها قدم مساعدة نزيهة للشعب المصري بقصد تطوير الري والزراعة ومصادر الطاقة في مصر الشقيقة، وهي استعرضت الموضوع كما لو كان الفلاحون المصريون أصحاء جسدياً قبل قيامه!! أو أنها تريد القول: فات الخبراء والفنيين السوفيات أن يجلبوا مع أدواتهم لمشروع السد، حبوب الأسبرين أو إبر البنسلين، وكأنهم بعثة طبية!!

وهي أوردت لنا مثلاً غير دقيق أبداً حول نفايات وانخفاض كمية السردين في البحر الأبيض المتوسط، وذكرت لنا رقماً تقول فيه: (إن هذه الأسماك انخفضت من (١٨) ألف طن إلى (٥٠٠) طن في السنة)! وهي بهذا أرادت إيهام القراء، وإظهار مدى دقتها في الإصابة، وكأن النيل وحده أو السد العالي هو الذي أسهم في إنقاص هذه الأسماك، ناسية أو متناسية كذلك، نفايات الدول الأوروبية منذ ما ينوف على مائتي عام فيه، وانفجار ناقلات النفط العملاقة للدول نفسها وهي محملة بالبترول أكثر من مرة طيلة هذه السنوات بعد قيام السد.. والأساطيل الأميركية التي كانت تجوب مياه المتوسط منذ الخمسينات لا أظنها كانت تترك وراءها، وروداً عائمة فوق سطح الماء!

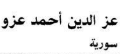
والأكثر غرابة في موضوعها مهاجمتها للفكر الاشتراكي عندما ثبّتت: (إلا أن هذا الفكر الاشتراكي ظل يعتبر الإنسان آلة عمل لزيادة الإنتاج الزراعي والصناعي، ويظل يعتبر الرجل داخل الأسرة لا بد أن يسيطر على زوجته، وظل يعتبر أن الاقتصاد هو الأساس، وأهمل الجوانب غير المادية في الحياة الإنسانية مثل الثقافة والفن وعلم النفس والتنمية الفكرية للإنسان)!

إن مثل هذا القول - على خطله - يدخل في باب الكفر بالقيم والفكر معاً! إذ هل من المعقول أن ننسب مثل هذه العلل إلى الفكر الاشتراكي؟ هذا الفكر الذي فجّر طاقات الإنسان منذ ما ينوف على أكثر من مائة وخمسين عاماً.. الفكر الذي فجر ثورة أوكتوبر الاشتراكية العظمى العام ١٩١٧، ليطلق طاقات الشعوب السوفياتية التي كانت تعاني من ظلم القيصرية، وبعد أن كانت روسيا تدعى (سجن الشعوب)!؟

ولا أدري لماذا لا تنحي باللوم على العناصر الطارئة التي شوهت هذا الفكر بقصد تخطئته، كونه يمس مصالح الطبقات المُستغلة أم هي تريد إظهاره كما لو كان جسداً غريباً لا يليق بمجتمعاتنا العربية والإسلامية.

والتجربة الناصرية نفسها - رغم عللها - بعد تبنيها لاشتراكية شوهاء، ساهمت بقسط وافر في تطوير الثقافة والفنون وعلم النفس وتنمية قدرات الإنسان الفكرية، أم أن الدكتورة عينها نسيت أنها ابنة هذه التجربة، وشطبت بجرة قلم وراء موقف منفعل ولاعقلاني، النتاج الإبداعي الكبير لنجيب محفوظ والشرقاوي والحكيم ولطفي الخولي وصلاح أبو سيف ومحمود مرسي والسعدني، والقائمة تطول لعشرات من المبدعين المصريين الذين لما تزل بصماتهم واضحة على مجمل ثقافتنا العربية (رغم كونها كانت تمثل عصارة الفكر المعاصر للبورجوازية الصغيرة السائدة في مجتمعاتنا بشكل عام).





عز الدين أحمد عزو
سورية



شعب أم رعية

رد على مقالة رياض نجيب الريس «فصل الدين عن السياسة، فصل الإسلام عن النفط»، في العدد ٧٤ آب/ أغسطس ١٩٩٤.

■ في مقالته «حتى لا يبقى الإسلام مصادراً...»، يمارس رياض نجيب الريس مسؤوليته كمثقف يرى ما حلَّ بالأمة من هوان، ويستشرف ما ينتظرها من مصير.

ورغم أن الريس شرّح أسباب الانهيار بشمولية، إلّا أنه لم يرَ أي حل خارج الدائرة موضوع الحديث، أي الإسلام. لا بل يطرح، عبر انتقاده لواقع الإسلام، مسلّمات أثبت التاريخ ويؤكد الواقع خطأها. إن قوله، مثلاً: «ليس هناك إسلام سياسي واحد بينما هناك دين إسلامي واحد» هو قول بعيد عن الواقع. فالإسلام، وعبر أربعة عشر قرناً، لم يكن أبداً واحداً: كان ولا يزال إسلاماً شيعياً وآخر سُنّياً. وضمنهما توالدت وتحركت عشرات (الإسلامات)، وكان لكل واحد منها منظومة فكرية مستقلة، وبشكل شديد، عن الأخرى، رغم أن المرجعية هي القرآن الكريم، ظاهرياً على الأقل. وحتى تلك المرجعية لم تُقرأ وتُفهم وتُمارس أحكامها بشكل واحد موحد. وأسباب ذلك في رأيي لم تكن دوماً سياسية، وإنما كانت انعكاساً لواقع اجتماعي واقتصادي متحفز، لا يعترف بالثوابت، حتى لو كانت سماوية. فهل وجدت لدى الإسلام الشيعي أو الإسلام السني، دون أن نشرك في السؤال بقية الفرق المتفرعة عنهما، رؤية واحدة إلى تفسير ما جرى من انفصال طيلة القرون الماضية؟ وهل يعترف كل إسلام بصحة عقيدة الإسلام الآخر ويقبل بالتعايش معه، بتفهم وديموقراطية؟ وهل يتنازل الإسلام السُني عن تلك الفتاوى البغيضة التي تكفر، بل تدعو أحياناً إلى تصفية الإسلام غير السُني؟ (فتوى ابن تيمية، على سبيل المثال، التي كفّر بها الإسماعيلية والدروز والنصيرية، وذكرنا بها الكاتب الألمعي أنيس منصور، وشدّ على يديه مهللاً فضيلة مفتي الديار المصرية). وأخيراً، هل من الممكن أن تتفق كل الأطراف على تفسير واحد، يرضي الجميع، للقضية التي كانت المحرك إلى تمزيق الإسلام: قضية الخلافة؟ وأعتقد أنه إذا أجبنا بشكل موضوعي عن كل تلك الأسئلة، وغيرها، مستندين خصوصاً على كتب السيرة ومؤلفات المؤرخين الإسلاميين، فسنرى أن مقولة «الإسلام دين واحد» فيها الكثير من النوايا الطيبة لإخفاء الحقيقة المرّة.

إنَّ البحث عن وجوب وجود مرجعية واحدة للإسلام هو ضرورة ملحة، كي لا يترك الحبل على الغارب لكل من هبَّ ودبّ، للإدلاء بدلوه في مجال يهيمن تماماً على حياة البشر، أينا كانوا. ولكن، وتأسيساً على ما سبق، هل في المستطاع تجاوز كل تلك الفواصل حتى تكون المرجعية واحدة، يعترف بها جميع المسلمين، ويأخذون باجتهاداتها؟ وهل في مقدور هذه المرجعية أن تعبر عن تطلعات كل الأقوام التي تدين بالإسلام، على اختلاف بيئاتهم وثقافاتهم وواقعهم الاجتماعي والاقتصادي؟

وبالقياس: ألم يجتهد الفاتيكان، باعتباره مرجعية الكاثوليكية في ا لعالم، في مسائل حساسة، لم تستحوذ على قبول الرأي العام الكاثوليكي، لأنه تجاهل الواقع الاجتماعي والثقافي والاقتصادي؟ (تبرئة اليهود من دم

المسيح ـ عدم تشجيعه لانتفاضات أميركا اللاتينية ضد الديكتاتوريات).

لا يمكن، حسب رأيي، تجاوز الـواقـع الاجتـماعي لشعب مـا. فالمشكلات ليست واحدة بين بنغـلادش والبوسنـة، أو بين أفغـانستـان وموريتانيا، أو بين الكويت ومصر.

وبعـد تلك التسـاؤلات، يصبـح الجـواب ممكنـاً عن سؤال ريـاض الريس: «لماذا يجد المسلمون والأنـظمة التي تصف نفسهـا بالإسلامية صعوبة كبيرة في تقبل الديموقراطية؟». فالشعوب الديموقراطية «تحيا» تلك العملية في البيت والمدرسـة والمعبد والشارع وفي إطار العـلاقات العـامة والخاصة وفي مسائل الإعلام، وكذلك في ممارستها السياسة. وإذا قال لي أحـدهم: ولكن الشـورى واجب شرعي، فـسأسـارع إلى سؤالـه: متى وكيف مورست هذه الشورى؟ أفي عصر الخلفاء الـراشدين، الـذي يعده الكثيرون عصر الإسلام النقي؟ أم في عهود الأسر الحاكمة التالية؟ أم في العصر المملوكي أو العثماني؟

ألم يبايع عمر بن الخطاب أبا بكر خليفة، ملزماً الآخرين مبايعته؟
ألم يعين أبو بكر عمر خليفة له تعييناً؟
ألم يحصر عمر بن الخطاب الخلافة في ستة من بعده؟
ألم تؤخذ البيعة بالسيف ليزيد بن معاوية؟

كثـيرة هي الأمثلة التي يمكن أن نقـدمهـا كي نستنتـج أن عمليـة (الشورى)، بوصفها الشكل الإسلامي للديموقـراطية، لم تمارس أبداً في أي مرحلة من مراحل الإسلام. إن الديموقراطية، حسبما أراه، في حاجة إلى شعب كي يمـارسهـا وليس إلى رعيـة، فـالشعب هـو الـذي يبني المؤسسـات المعبّرة عن طموحاتـه، أما الرعية فمهمتهـا إرضـاء الخليفـة والسلطان.

إن مقولة الحدود السياسية للعالم تتغير دائماً، ولكن الحدود الدينية لم تتغير فعلياً منذ نهاية الحروب الصليبية هي مقولة صحيحة في قسمها الأول، أمـا عن قسمهـا الثاني، فيمكن لي أن أقـول إن الإسلام ورث البلاد نفسها تقريباً، تلك التي كانت المدى الحيوي لانتشار الحضارات الما قبل إسلامية. لا بل، ومن وجهة نظر تاريخية، إستقـر، بشكل دائم، في حـوض البحر المتـوسط في البلاد، التي اعتنقت لفـترة طويلة من الـزمن مذهب (آريوس) المسيحي، الذي أنكر ألـوهية المسيح، كما أنكر وحدة جوهر الأقانيم الثلاثة. تلك الحدود أصبحت دينيـة بُعيد سقـوط غرنـاطة في أيدي الأسبان، وقبلها كانت حدود فصل حضاري بين عالمين مختلفين وثقافتين متـمايزتـين لا مانـع من تسميتهما: شرق وغـرب، دون أن تكون لدينا نيات المستشرقين الخبيثة، بـالطبع، فعـلى تلك الحدود، التي يـطلق عليها أحياناً اسم (مناطق الصـدام الحضاري)، كـان التنافس الفينيقي ـ الإغريقي، والصراع القرطاجي ـ الـرومـاني، والفـارسي ـ الإغـريقي، والفـارسي ـ البيـزنـطي، والصراع الإسـلامي ـ البيـزنـطي، والصراع الإسلامي ـ الفرنجي، والعثماني ـ الأوروبي.

لقـد كان الصراع، في معـظم دوافعـه، صراع حضـارات/ ثقـافـات ستجد كل واحـدة، في أراضي الأخرى، مـدى حيويـاً لامتدادهـا وبسط هيمنتها. وحين تصبح الأمة جثة تتناهشها الذئاب، لا بد أن نتساءل: ما الذي جلب علينا كل تلك الويلات؟

ومثلما يبدأ الجرّاح الماهر معالجة الجرح بفتحه، لتطهيره، علينـا جميعاً، ولا حياد أمام مواجهة الفنـاء، أن نطهر إرادتنا من القحط الـذي استبد بـالعقول فشلّهـا، وبالأرواح فـأذلها، وبـالأجساد فـأسقمها، وبـالعـزيمة فسحقها. □

